Renovatio

Rivista di teologia e cultura
fondata dal Card. Giuseppe Siri

ottobre - dicembre 1992 — anno XXVII — numero 4

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

ARTICOLI:

CONTRIBUTI:

SI SOSPENDE LA PUBBLICAZIONE DI «RENOVATIO»

I Superiori mi hanno comunicato, in data 11 marzo 1993, che, costretti dalla situazione economica, hanno deciso « la sospensione della pubblicazione della rivista RENOVATIO da quest'anno » (1992).

Il presente è l'ultimo numero. I nostri Lettori si saranno accorti delle nostre difficoltà dal fatto che il fascicolo precedente è uscito numerato 2-3.

Nata nell'obbedienza, continuata nell'obbedienza dopo la « crisi » del 1978, fondata dal card. Giuseppe Siri nel 1967, all'indomani del concilio, nell'obbedienza e dopo venticinque anni di non ingloriosa esistenza ed attività, RENOVATIO sospende le pubblicazioni.

E' mio dovere rendere noto «il rammarico» dell'Ordinario, che si vede costretto a prendere questa decisione « maturata con seria riflessione». L'Arcivescovo di Genova, come auspica, «può contare sulla comprensione» non solo di me che, da quindici anni servus inutilis *dirigo RENOVATIO e il QUADRIVIUM, ma anche di tutti coloro*

che «si sono avvalsi, in questi anni, del servizio offerto dalla rivista». Agli Amici Genovesi mi è gradito comunicare « la ferma volontà — del card. Giovanni Canestri Arcivescovo — di un allestimento nuovo e adeguato della sala Quadrivium», *nota* in loco *per la sua costante e tempestiva presenza culturale, come Opera diocesana e « Iniziativa per l'incontro » della dottrina cattolica con ogni altra espressione culturale, nel genuino spirito di ecumenismo e di dialogo espresso nello statuto dal Fondatore card. G. Siri.*

Per dovere di cronaca rendo nota l'espressione con la quale l'Arcivescovo chiude la Sua lettera: «In questa circostanza volentieri sottolineo il generoso impegno che Lei ha profuso per garantire la continuità di questa iniziativa e Le esprimo gratitudine, mentre La benedico ».

Quanto « generoso » sia stato l'impegno affinché Religio amplificaretur, ornaretur Fides et Christianæ scientiæ fama magis ac magis inclaresceret *(il card. Siri, alla fine di ogni anno, riconosceva che* ad omnia ministraverant manus istæ*), è scritto* in libro vitæ.

Sono sicuro di interpretare il pensiero e il desiderio del card. Giovanni Canestri estendendo il Suo riconoscimento del « generoso impegno », la Sua « gratitudine » e la Sua « benedizione » a tutti gli Amici di RENOVATIO.

Un ringraziamento particolare mio, che nasce dal profondo del cuore, là dove « il cuore è più cuore », va a tutti gli eminenti Collaboratori, che hanno dato prestigio con la loro sapienza, autorevolezza con la loro fede, sostegno ed incoraggiamento con la loro carità a RENOVATIO, alla cui direzione e realizzazione le mie sole deboli forze non sarebbero bastate. Ad essi, attivi nelle varie università italiane e straniere, ecclesiastiche e laiche, il mio cordiale augurio di un continuo fecondo lavoro.

Ringrazio anche i redattori operosi, i capaci tipografi e gli attenti correttori di bozze, la solerte segretaria Paola, i fiancheggiatori del Quadrivium, *genovesi e d'ogni parte d'Italia, sinceri ammiratori del card. Siri.*

Mi si lasci terminare la comunicazione della « sospensione della pubblicazione di RENOVA-

TIO » col ricordare il beneaugurale logo che ci ha accompagnati in tutti questi anni e che abbiamo sempre scritto in capite libri: « Renovabitur, ut aquilæ, iuventus tua *(*Ps. *102, 5)* ».

Faxit Deus!

Un ricordo speciale sia per mons. Luigi Guglielmo Rossi, di v.m., cofondatore di RENOVATIO, primo direttore e più intelligente interprete del pensiero del card. Siri, di cui era stato « perito » al Concilio Vaticano II; e per don Gianni Baget Bozzo che, come redattore, direttore e scrittore di RENOVATIO per diversi anni, fino al 1978, volle « manifestare il suo amore alla Verità, alla Chiesa e a quel padre del cuore che è stato Giuseppe Siri ».

Mi permetto di ricordare, a chi ne fosse interessato, che sono ancora disponibili presso questa redazione, copie delle nostre trenta pubblicazioni, da quelle del padre Fabro sul pensiero di Severino a quelle del padre Iammarrone sul pensiero di Schillebeeckx, da quelle di don Bogliolo e del prof. Dalledonne sul tomismo a quelle del prof. Chiappini su Santa Teresa d'Avila, da quelle del prof. Trisoglio su San Gregorio a quelle

del prof. Salmona su San Giovanni della Croce, da quelle del padre Lio sulla morale a quelle di mons. Gherardini sull'Eucarestia, Lutero e i laici, da quelle di don Cantoni sul Novus ordo missæ *a quelle del prof. Introvigne sulle « sette » e a quelle sulla dimostrazione dell'esistenza di Dio di mons. Landucci (di cui forse ancora pochi sanno che molti a Roma e fuori operano per l'introduzione della causa di beatificazione), ..., dal* Catechismo dei lavoratori *alla* Seconda lettera a Diogneto *del card. Siri, ... Mi scuso con gli Autori che non nomino ma che non dimentico e men che meno scordo.*

Nell'imperitura venerazione della memoria del card. Giuseppe Siri, che ho avuto l'onore di servire fino dai primi Anni Sessanta nella DAU, confermo al mio Pastore card. Giovanni Canestri, grato per la fiducia che mi ha dimostrato fin dal suo ingresso in diocesi nel 1987, il mio impegno sincero e generoso nel servizio della Verità.

Ut in omnibus honorificetur Deus!

ALBERTO BOLDORINI

ARTICOLI

SCIENZA E METAFISICA

I. SCIENZA E METAFISICA OGGI

1. *Stato della questione*

Da quando E. Kant affermò che la metafisica, mentre rimane una aspirazione naturale della umana ragione, non è raggiungibile a motivo della struttura della conoscenza umana come sintesi a priori del dato dell'esperienza con le forme a priori dello spazio-tempo e le categorie dell'intelletto, la quasi totalità della filosofia moderna e contemporanea si è qualificata come antimetafisica. Le varie forme dell'esistenzialismo e della fenomenologia nonché i vari epigoni dell'empirismo logico e della filosofia analitica negano al filosofo il diritto di produrre delle affermazioni che trascendono l'esperienza sensibile. Diversi sono i motivi che inducono al rigetto della metafisica intesa come quella scienza che supera il confine dell'esperienza. Da una parte, c'è la reazione verso le varie forme di « idealismo » ritenuto il principale responsabile degli eccessi della metafisica; dall'altra, il problematicismo di gran parte della filosofia contemporanea in seno alla quale da alcuni si nega la capacità della ragione a fare un uso costruttivo della sua attività, da altre invece non si permette alla ragione di giungere a conclusioni definitive, stabili e incontrovertibili. La filosofia contemporanea contesta alla metafisica l'uso sintetico della ragione, cioè la capacità di produrre affermazioni valide, assolute, senza il continuo riferirsi all'esperienza (1).

(1) E. AGAZZI, *Scienza e metafisica oggi*, in AA.VV., *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, vol. I, Milano 1975, pp. 3-22. Nella prima parte del nostro studio seguiamo da vicino lo studio del Prof. Agazzi.

Il pensiero scientifico si presenta come quella forma di sapere che, mentre vieta assolutamente il trascendimento dell'esperienza, nel contempo tende all'ostracizzazione della metafisica dal campo del sapere *tout court.*

Questa concezione però appare superficiale, perché identifica la fedeltà all'esperienza cui ogni forma di sapere è obbligata ad attenersi, col divieto di mediare l'esperienza. Il prof. Agazzi rileva, saggiamente, che « da molto tempo l'indagine epistemologica ha chiarito che nessuna scienza sperimentale si limita ad una semplice registrazione dei fatti; la tesi di una scienza puramente descrittiva, nella quale ciò che costruisce il vero patrimonio di conoscenza è l'insieme dei dati empirici, mentre ipotesi, leggi, costrutti teorici hanno un peso secondario e un valore puramente pragmatistico..., è tramontata da ormai lungo tempo » (2).

Analogo insuccesso è toccato alle tesi programmatiche dell'empirismo logico europeo ed anglosassone, il quale invano aveva cercato di ridurre tutto il sapere scientifico a due sole componenti: la pura e semplice esperienza, depositaria dell'intero patrimonio scientifico, da una parte, e l'attività raziocinatrice della logica e dei calcoli, dall'altra. Conseguenza di questa teoria era la concezione di tutti i costrutti teorici presenti in ogni scienza come intrinsecamente « inessenziale » nel senso che il tessuto teorico, attraverso uno smontaggio dei nessi logico-formali da come è costituito, dovrebbe essere ridotto in componenti empirici di partenza. Alla fine i sostenitori di questo « empirismo analitico » sono stati costretti ad ammettere che l'appartenenza essenziale (e quindi ineliminabile) dell'elemento propriamente teorico, fa parte della essenza o natura stessa della scienza, la quale, ai fini della sua esistenza e possibilità, implica l'inseparabilità dell'elemento o componente teorico dal dato esperienziale.

Ridurre la scienza alla sola constatazione dei fatti (momento descrittivo ed empirico) significa rinunciare alla scienza, la quale va in cerca della « spiegazione » o « ragione » dei fatti constatati: la scienza ha il compito di ricercare il « perché » dei fatti che stanno così e non diversamente (momento esplicativo).

Il ricorso alla formulazione delle « ipotesi » ci porta a ritenere che esse sono una ragione sufficiente della struttura dei fatti rivelata dall'esperienza. Ora le ipotesi non sono affatto un

(2) AGAZZI, *o.c.*, p. 6.

dato sperimentale ed empirico, che descrive l'esperienza, ma sono enunciati che tendono a dare la ragione o spiegazione dei fatti rivelata dall'esperienza. La descrizione del dato empirico si limita a farci conoscere come un fenomeno si verifica, ma non ci spiega perché esso avviene così e non diversamente, e quale è la causa per cui si verifica.

Ricorrere ad un'altra descrizione d'esperienza non risolve il problema, come non si risolve il problema della spiegazione del divenire di un ente facendo ricorso ad un altro ente che diviene. La sola esperienza non ci dà la spiegazione del dato, occorre l'intervento di un elemento non empirico per spiegare l'esperienza.

Nessuna scienza può essere costruita col solo dato sperimentale; ai fini della sua possibilità essa richiede la mediazione che trascende necessariamente il dato.

A questo punto si presenta la difficoltà da parte dei seguaci dell'empirismo: si riconosce la necessità della mediazione nella costruzione della scienza. Tuttavia quando la scienza fa ricorso alla mediazione essa intende riferirsi sempre ad un altro ente del tipo di quelli che cadono in esperienza. Se portiamo il discorso sul campo della struttura atomica incontriamo diverse opinioni circa l'esistenza « reale » dei corpuscoli. Una di queste si pronunzia sul carattere « reale » dei corpuscoli, pur non essendo questi direttamente sperimentabili. Tuttavia gli enti di cui si parla nella fisica sono pur sempre designati mediante predicati fisici, il che non accade per gli enti di cui parla la metafisica; la fisica e le altre scienze sperimentali, pur avendo bisogno della mediazione per costruirsi come sapere scientifico, non trascendono mai il mondo empirico, in quanto la mediazione fa sempre ricorso ad un altro ente empirico per spiegare un fatto empirico.

In altre parole, la scienza in senso lato che ha per suo ambito di oggetti l'intero dell'esperienza, opera delle mediazioni dell'esperienza attraverso enti teorici, i quali devono essere caratterizzabili mediante predicati empirici in modo diretto o indiretto ma esplicito. A questo punto ci si deve porre la domanda: se questa è la struttura del sapere sperimentale, può essa escludere la legittimità di problematizzare l'intero in senso assoluto, cioè la totalità del reale?

2. *L'intero dell'esperienza e l'intero in senso assoluto.*

È noto che la metafisica ha come oggetto non solo il mondo dell'esperienza, che è certamente una realtà esistente, ma anche il mondo che trascende l'esperienza. Il mondo dell'esperienza coincide con l'intero senza limitazioni? Questo è il punto. Il sapere scientifico non è in grado di escludere ipso facto che vi siano altre cose diverse da conoscere. La problematizzazione dell'intero dell'esperienza non esclude la problematizzazione dell'intero senza limitazioni. A nulla vale opporre il « principio di verificazione », secondo il quale il « senso di una proposizione è il metodo della sua verifica ». Tale principio, oltre ad essere stato attenuato per difficoltà interne rispetto all'atteggiamento assunto dai neopositivisti del circolo di Vienna, per i quali gli enunciati metafisici non sono né veri né falsi, ma semplicemente privi di senso in quanto non verificabili, evidenzia il fatto che si confonde troppo facilmente « verifica » con verifica « empirica » e in più si commette un grande errore di metodo in quanto il principio in questione esprime un criterio di demarcazione per l'instaurazione del discorso scientifico a determinate condizioni. Quando queste non sono soddisfatte, il principio risulta semplicemente non scientifico e non già privo di senso. Il metodo scientifico non può andare al di là delle sue competenze. Questo intende esprimere il principio di verificazione che fa da criterio di demarcazione ai fini dell'instaurazione del discorso scientifico. Esso al limite può richiamare l'attenzione dello scienziato intorno a questa elementare verità che gli asserti metafisici non sono di dominio e competenza della scienza sperimentale.

Si deve tuttavia riconoscere maggiore importanza e rilievo alla teoria di Karl Popper, che contrappone al « principio di verificazione » il suo « principio di falsificabilità » (3).

La contrapposizione, pur avvenendo sul piano tecnico, riconosceva esplicitamente che il criterio proposto svolgeva la funzione di criterio di demarcazione tra il discorso scientifico e il discorso metafisico e non già quella di decretare l'insignificanza di quest'ultimo. Occorre tuttavia rilevare che il criterio popperiano, di natura puramente formale, non è adeguato allo scopo, poiché se esso fosse valido dovremmo classificare come « metafisica » anche gli enunciati descriventi una immediata evidenza sperimentale, in quanto non sono falsificabili, il che non

---

(3) AGAZZI, *o.c.*, pp. 13-14.

collima affatto con il concetto comune di metafisica i cui asserti sono incontrovertibili, cioè non si possono negare senza cadere in contraddizione.

Riflettendo sul principio di verificazione rileveremo col prof. Agazzi che esso è « metateorico » ossia non parla degli oggetti della scienza, bensì delle condizioni cui devono soddisfare le proposizioni, il linguaggio di essa. Ora questo leva di mezzo ogni possibilità che esso possa trovare all'interno della scienza una sorta di giustificazione.

Mentre un principio scientifico può ricevere una conferma o una smentita nell'ambito di una scienza, il principio di verificazione, non parlando di oggetti di una qualsiasi scienza, non può ricevere dal progresso delle scienze alcun sostegno.

L'unico modo per giustificare tale principio non può essere se non quello di tentarne una fondazione filosofica. Ora per giustificare il suddetto principio come avente una portata assoluta, bisognerebbe ridurre tutto l'intero (la totalità del reale) al mondo o all'intero dell'esperienza. In realtà, nessuno è mai riuscito a dimostrare tale riduzione o coincidenza; e dall'altra parte, se lo si facesse, il discorso sarebbe un discorso metafisico, poiché problematizzerebbe l'intero, per poi giungere a ridurlo all'ambito invalicabile dell'esperienza.

Si verificherebbe il colmo del ridicolo: un sistema, che era partito dalla negazione della metafisica *tout court*, finirebbe per essere la vera metafisica, riducendo l'intero dell'esperienza all'intero in senso assoluto. Quanto è vero che la metafisica, scacciata dalla porta, rientra dalla finestra e che per negare la metafisica si deve fare metafisica!

Ma è giustificabile la metafisica come scienza che ha quale oggetto l'intero in senso assoluto, cioè senza limitazioni? Due sono gli strumenti fondamentali per costruire una scienza: l'analisi dell'esperienza e l'uso sintetico della ragione.

Sono sufficienti questi due strumenti per la costruzione della metafisica oppure si deve far ricorso ad altri strumenti? La distinzione tra scienza e metafisica è da ricercarsi e quanto agli oggetti (l'intero) e quanto all'oggetto o aspetto formale sotto il quale essi sono considerati. La scienza problematizza l'intero dell'esperienza, mentre la metafisica problematizza l'intero senza limitazioni. Inoltre, la metafisica considera l'intero sotto l'aspetto universalissimo dell'essere e si domanda qual è la struttura dell'intero: l'intero è una visione univoca e compatta dell'essere in quanto essere (Parmenide) o comporta nel suo seno una pluralità per cui c'è l'essere assoluto e l'essere

relativo all'assoluto? Ma l'intero senza limitazioni è davvero coglibile da noi quando anche la metafisica è costretta a partire dall'esperienza e quindi non può fare a meno di usare dei predicati empirici, i quali appunto perché empirici, impediscono di mediare l'esperienza per asserire l'esistenza di qualcosa caratterizzato da altri predicati, non riducibili cioè a quelli empirici? La risposta a tali difficoltà non è difficile: ci sono dei predicati che non trascendono affatto l'esperienza: quali materia, corpo, esteso e l'« io penso », quale espressione della situazione esperienziale dell'autocoscienza; ma ci sono dei predicati che trascendono assolutamente l'intero dell'esperienza in quanto si applicano anche ad essa, ma non hanno come denotato necessario l'esperienza stessa.

I concetti di essere e di non essere si applicano anche a cose che non esperiamo direttamente ma che per la cui esistenza abbiamo argomenti sufficienti.

L'intenzionalità del semantema « essere », come vedremo, non è legata necessariamente all'esperire e pertanto tale predicato può essere impiegato come esito di una argomentazione logica, oltre che come esito di una attestazione di esperienza (4). Lo stesso dicasi dei concetti di uno, vero, buono, bello, causa, divenire. Ci troviamo davanti a predicati che, pur verificandosi nel campo dell'esperienza, non sono necessariamente legati ad esso.

L'esperienza sensibile è certamente il punto di partenza da cui iniziamo il nostro cammino conoscitivo per costruire la scienza. Possiamo e dobbiamo con le nostre mediazioni problematizzare l'intero dell'esperienza, cioè trascendere l'esperienza quando il rimanervi implichi contraddizione. Ora vogliamo evidenziare che il rimanere nell'esperienza implica contraddizione.

II. INSOSTENIBILITÀ DEL NEOPOSITIVISMO SOTTO L'ASPETTO GNOSEOLOGICO

Da quanto abbiamo detto risulta che la scienza non è antimetafisica, ma solo non-metafisica. Se la scienza, per impossibile, potesse dimostrare che l'intero dell'esperienza si identifica con l'intero in senso assoluto, coinciderebbe con la metafisica. La scienza in quanto tale non ha affatto gli strumenti per dimostrare che l'intero dell'esperienza coincide con l'intero in senso assoluto.

---

(4) Cf. AGAZZI, *o.c.*, p. 18.

La tesi fatta propria dai neopositivisti e dai seguaci della filosofia analitica è questa: *ciò che non cade sotto l'esperienza, non esiste*. Di qui la conseguenza che l'intero dell'esperienza è l'intero *tout court*, il che porta alla negazione della possibilità stessa della metafisica e quindi del discorso su Dio.

1. *La tesi dei neopositivisti*

L'atteggiamento di questi filosofi riguardo al problema di Dio è molto diverso da quello degli atei e degli agnostici. Per gli agnostici, dice A. J. Ayer (5), Dio è inconoscibile, ma c'è; per gli atei, la non esistenza di Dio è per lo meno probabile. Per i neopositivisti invece tutte le espressioni intorno a Dio sono prive di senso; in effetti è priva di senso sia l'asserzione che vi è un Dio, sia l'asserzione ateistica dell'inesistenza di Dio. Perché? Il principio fondamentale del neo-positivismo e della filosofia analitica del linguaggio, come abbiamo già rilevato, è il principio di verificazione secondo cui « il significato di una proposizione si risolve nel metodo della sua verifica ». I seguaci di detti sistemi ritengono che la scienza (la matematica e le scienze sperimentali) sia l'unica conoscenza valida e quindi mirano a costruire una filosofia scientifica. Ora le scienze come sono costituite? La matematica è costituita di proposizioni identiche, di tautologie (di principi analitici in termini kantiani); le scienze sperimentali sono costituite di proposizioni empiriche, constatazioni di fatto, di ipotesi (giudizi sintetici a posteriori). Ora la filosofia, intesa nel senso tradizionale, la filosofia come metafisica, dicono i neopositivisti, dovrebbe essere costituita di giudizi sintetici a priori, i quali però non esistono; dunque, essi concludono, la metafisica è impossibile, ed è impossibile la teologia naturale.

Per quale via i neo-positivisti arrivano alla eliminazione dei giudizi sintetici a priori (giudizi analitici in senso scolastico)? Per quanto riguarda la matematica essa è costituita di giudizi analitici (non di giudizi sintetici a priori come riteneva Kant) e perciò si riduce alla logica (G. B. Russel); per quanto riguarda le scienze sperimentali, esse sono costituite di giudizi sintetici a posteriori, perché così risulta dall'analisi dei procedimenti di tali scienze, in particolare dell'induzione e del carattere delle leggi scientifiche.

---

(5) A. J. AYER, *Linguaggio, verità e logica*, trad. it. Milano 1961, pp. 150-151.

Ora le proposizioni matematiche sono rigorosamente necessarie e universali, ma non dicono nulla sulla realtà, non informandoci su come essa è costituita: esse esprimono una rigorosa necessità ma una necessità ipotetica; le proposizioni empiriche descrivono la realtà, ma non sono mai rigorosamente necessarie, quindi non ci permettono di inferire, di dimostrare una realtà che non sia sperimentabile, una realtà trascendente l'esperienza; di qui la conclusione che la filosofia come metafisica è impossibile. La filosofia intesa in senso tradizionale dovrebbe essere costituita di giudizi *a priori* (di proposizioni assolutamente universali e necessarie); ma simili *proposizioni* non esistono. Di conseguenza è impossibile una teologia naturale. Se la filosofia non può dirci nulla sulla realtà, può dirci cosa è il sapere. Però dalla teoria della conoscenza devono essere eliminati gli elementi metafisici e pertanto la filosofia non sarà teoria della conoscenza ma *analisi del linguaggio*. Di quale linguaggio? Qui sta la differenza tra il neo-positivismo e la filosofia analitica dominante in Inghilterra e nei paesi anglosassoni e di lingua scandinava: mentre il neo-positivismo (viennese e derivato) concepisce la filosofia come analisi del linguaggio scientifico per ricavare da questo le norme di ogni linguaggio sensato, e quindi rivolge la critica alla metafisica come tipo di un linguaggio che non rispetta le norme e perciò è privo di senso, la filosofia analitica inglese, sotto l'influsso di G. E. Moore e del secondo Wittgenstein, si rivolge ad ogni tipo di linguaggio. Comune al neo-positivismo ed alla filosofia analitica è il disprezzo per la metafisica e l'esclusione di ogni significato da ogni linguaggio, che non sia scientifico.

La filosofia come analisi del linguaggio non può dirci nulla sulla realtà: questo è il campo delle scienze. Il problema della filosofia non è « che cosa è il fondo dell'essere », ma: « che cosa intendi propriamente dire? » (6).

Ciò premesso esprimiamo i nostri rilievi critici.

2. *I diversi significati del principio di verificazione*

Il principio di verificazione, dal quale dipende la tesi neopositivista circa l'insignificanza del discorso su Dio, ha un significato ampio, che è inconfutabile, e una applicazione o piuttosto molte applicazioni del tutto inaccettabili. È, sotto il primo

---

(6) G. R. CARNAP, *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache,* in *Erkenntnis* II (1931) fasc. 4.

aspetto inconfutabile, perché una proposizione non ha significato se non hanno significato i suoi termini; ora un termine ha un significato o quando è definito o quando si mostra qualcosa a cui si applica quel termine. Definire un termine è ricondurlo a termini già noti. Ora *noto* vuol dire *dato, presente, sperimentato.* Per dire che cosa è l'esteso è necessario avere sperimentato ciò che è l'esteso. Il termine *esteso* è intelligibile solo in relazione alla percezione dell'esteso realmente conosciuto. C'è dunque un senso della tesi: « il significato di una proposizione si risolve nel metodo della sua verificazione », che non può non essere accettato da chiunque.

Ciò concesso, sorge il problema che provoca grosse difficoltà alla tesi neopositivista, poiché si tratta di sapere che cosa sia la *verifica,* il *dato* al quale si riconduce ogni nostro conoscere ed è impossibile spiegarlo senza far ricorso a dei discorsi « metafisici » tanto disprezzati dai neopositivisti. M. Schlick contro O. Neurath (7) giustamente sostiene la necessità di mettere a fondamento della conoscenza, un dato immediato, rifiutandosi però di precisarne la natura (8).

I neopositivisti, in genere, presuppongono *l'originario conoscere, l'aver presente,* e si limitano a descrivere solo le forme derivate di conoscenza. Conoscere, dice lo Schlick, è un ricondurre una cosa all'altra (9). Ora questo è vero per le conoscenze derivate, ma non per il conoscere originario fondamentale. L'esperire originario, dice lo Schlick, è al di qua della conoscenza scientifica, ed è verissimo, ma è pure ciò su cui si basa tutta la conoscenza scientifica. Ora il filosofo si domanda che cosa sia questo *originario esperire* e che cosa implichi.

Dopo aver visto che il principio di verificazione è in un certo senso innegabile e che in un altro senso, cioè se si vuole precisare il significato dei termini *verifica, dato, esperienza,* non si può fare a meno di ricorrere alla metafisica, alla teoria della conoscenza, vediamo che cosa si può dire su quel principio in nome del quale si dichiara priva di significato la proposizione « Dio esiste ».

---

(7) Su Neurath cf. G. STATERA, *Logica, linguaggio e sociologia,* Torino 1967.

(8) G. M. SCHLICK, *Ueber das Fundament der Erkenntnis,* del 1934, in *Gesammelte Aufsätze,* Vienna 1938, trad. it. E. SEVERINO, *Sul fondamento della conoscenza,* Brescia 1963.

(9) G. M. SCHLICK, *Allgemeine Erkenntnistheorie,* 2ª ed. Berlino 1925, p. 11; cf. pure OGDEN e RICHARDS, *Il significato del significato,* trad. it. Milano 1966.

Se col principio di verificazione si vuole dire che la proposizione « Dio esiste » è priva di significato, perché Dio non si vede né si tocca, si viene ad indicare una delle cause psicologiche della negazione o dimenticanza di Dio. In effetti, noi siamo portati ad interessarci maggiormente di tutto quello che è alla portata diretta ed immediata della nostra attività conoscitiva.

Ciò che non si vede e non si tocca non ci riguarda immediatamente e quindi siamo portati a non considerarlo oppure a dimenticarlo una volta che l'abbiamo conosciuto. Una cosa è prendere atto di questa situazione e una cosa è giustificarla. Una cosa è dire: gli uomini non sono portati ad interessarsi di Dio perché non lo si vede e non lo si tocca e un'altra cosa è dire: gli uomini *hanno ragione* a non interessarsi di Dio, perché per il fatto che non lo si vede e non lo si tocca, non esiste, non può esistere. Come si può facilmente rilevare, quest'ultima affermazione è fatta propria dai neopositivisti, per i quali non esiste ciò che non cade sotto l'esperienza sensibile (10). Di qui il non senso della proposizione « Dio esiste ».

Ora quest'affermazione fondamentale del neopositivismo è contraria ai fatti e presa in se stessa è apertamente contraddittoria.

3. *Rilievi critici*

a) *È contraria ai fatti.* Vi sono molte cose sia nel linguaggio comune sia nel campo scientifico che non cadono sotto l'esperienza sensibile, eppure sono ritenute esistenti. Portiamo alcuni esempi: ognuno di noi conosce se non altro se stesso e questo oggetto non è riducibile ad un oggetto qualunque, bianco, rosso, solido, etc.; ognuno di noi ha l'esperienza interiore di essere libero nel compiere determinate azioni e tale esperienza non può aver affatto origine dalle realtà sensibili, materiali, le quali nella loro attività soggiacciono al determinismo; ognuno di noi conoscendo se stesso conosce non solo i caratteri esterni delle proprie azioni, ma anche i parametri entro i quali esse sono valutabili dal punto di vista etico: ognuno di noi ha coscienza di essere sollecitato dal mondo dei valori, di avere rapporti intersoggettivi che implicano il rispetto della di-

(10) Cf. SOFIA VANNI-ROVIGHI, *Ateismo e neopositivismo* in AA.VV., *Ateismo sfida ai cristiani*, Milano 1969, p. 141-154.

gnità personale degli altri io o soggetti che vivono insieme a noi. Tutte queste conoscenze sono del tutto ignote al mondo dei sensi, dell'esperienza oggettiva, esterna, oggetto proprio delle scienze matematiche e sperimentali.

Nel campo della scienza è noto che le cause dei fenomeni nella stragrande maggioranza sono direttamente invisibili ai nostri sensi e strumenti. La legge della gravitazione universale non fu vista da Newton nella semplice caduta della mela, ma in una riflessione che lo scienziato fece interpretando il fatto della caduta. Limitata alla semplice visione sensibile, cosa del resto constatabile anche dalla scimmia e dal cane, la caduta della mela non condurrebbe alla conoscenza e alla formulazione della legge della gravitazione.

b) *È contraddittoria in se stessa.* Il principio di verificabilità per il quale è vero soltanto ciò che è verificabile nell'esperienza sensibile, se viene preso in senso assoluto, porta con sé una insanabile contraddizione nel sistema positivista. Infatti tale principio o è vero o non è vero. Se è vero, esso contiene in se stesso la smentita diretta all'affermazione che è vero solo ciò che è ridotto al dato empirico, perché sarebbe vero almeno un principio, quello neopositivista, che è in sé una conoscenza universale e necessaria. Il suddetto principio non è una sintesi totale dei fatti dell'esperienza quale risultato dell'analisi di tutti i dati sperimentali, ma è una affermazione necessaria e universale. Ora questa affermazione trascende assolutamente i fatti, cioè l'esperienza, e quindi non può essere provata con l'esperienza stessa. Se il principio è falso, allora cade tutto il sistema neopositivista nella sua tesi fondamentale (11).

c) *D'altra parte, è falso anche il secondo principio neopositivista, quello della tautologicità dei giudizi non fondati sul dato empirico, ma appartenenti all'ordine del pensiero astratto.* Se fosse vero tale principio, e cioè che ogni proposizione astratta è tautologica, anche la proposizione che esprime il principio di verificabilità: « le proposizioni vere sono solo quelle empiricamente verificabili », sarebbe tautologica, il che importando una identità assoluta, tra soggetto e predicato, annulla

---

(11) « Se *ogni* proposizione deve essere empiricamente verificabile, al fine di possedere un significato, si ha diritto di osservare che, lo stesso principio di verificazione non è verificabile empiricamente e che, dunque, è esso stesso un enunciato privo di significato » (E. AGAZZI, *Dio di fronte alla mentalità scientifica contemporanea,* in AA.VV., *Evangelizzazione e ateismo.* Atti del congresso internazionale tenutosi a Roma 6-11 ottobre 1980. Roma-Brescia 1981, p. 240).

il valore della proposizione, la quale perde ogni significato. Se ciò che è empiricamente verificabile nulla aggiunge al soggetto « proposizioni vere », la proposizione non fornisce alcun criterio di verità, e si limita a ripetere « le proposizioni vere sono proposizioni vere ». Perché ci sia verità nelle proposizioni è necessario che il predicato aggiunga qualche cosa al soggetto, il che smentisce il principio della tautologicità dei giudizi astratti.

Questa difficoltà vale anche per ogni proposizione che nel sistema neopositivista pretende di imporsi come vera in quanto dotata di una universalità e necessità di significato.

d) *Da queste considerazioni appare pure senza fondamento* e per di più permeato di intrinseca contraddizione il terzo fondamento del neopositivismo: la riduzione del pensiero a linguaggio. Se il linguaggio viene indicato dai neopositivisti come segno, complesso di simboli orali o scritti, che significano dati empirici, si deve ammettere che la relazione di significato tra i segni e gli oggetti sia posta e compresa da un significante, il quale con la sua attività di pensiero è la condizione del segno e del dato significato. Ora tale attività deve essere distinta dal segno e dal dato significato, altrimenti il linguaggio si rende incomprensibile, in quanto si ammette una relazione colta come tale, mentre si nega la realtà che coglie la relazione. Non si può ammettere un rapporto conosciuto mentre si nega la conoscenza del rapporto. Il linguaggio è assolutamente impossibile, senza il pensiero che vede nel simbolo linguistico il significato obiettivo. La lingua si distingue dal pensiero come l'effetto dalla causa, come lo strumento da colui che se ne serve. Il linguaggio è l'espressione del pensiero senza il quale è inconcepibile (12).

Il neo-positivismo si dibatte inevitabilmente nel dilemma: o sostenere i propri principi per contraddirli nella stessa enunciazione del sistema, o rinnegarli confessandone la loro invalidità.

Ma la inconsistenza della tesi empiristica si evidenzia in modo particolare nella *determinazione* del problema della natura delle proposizioni, che è il problema radicale per la filosofia del linguaggio ed è pure requisito preliminare per la fondazione del discorso metafisico sotto l'aspetto gnoseologico.

---

(12) Cf. U. PELLEGRINO, *Il neopositivismo logico e la metafisica* in *La Scuola Cattolica* 83 (1955), pp. 50-51.

Abbiamo già visto come gli empiristi dividono tutte le proposizioni in due classi: quella delle proposizioni analitiche e quella delle proposizioni sintetiche.

Le proposizioni analitiche sono *a priori* universali e necessarie, indipendenti dall'esperienza. Esse sono delle definizioni che non hanno un contenuto nel campo dell'esperienza e quindi non ci dicono nulla intorno alla struttura del reale. Queste definizioni sono il frutto di una convenzione linguistica, dipendente da una decisione del soggetto, che avrebbe potuto anche non esserci senza alcun pericolo di cadere in contraddizione. Le proposizioni sintetiche sono empiriche la cui validità dipende dalla esperienza. Esse ci danno cognizioni nuove, ma sono prive di universalità e necessità. Da queste due classi di proposizioni sono escluse le proposizioni metafisiche, le quali pretenderebbero di essere proposizioni universali e necessarie, valide e sul piano formale che su quello fattuale, ma in realtà sono delle tautologie, prive di qualsiasi contenuto circa il mondo reale.

È da rilevare a questo punto la modificazione della tesi di A. J. Ayer circa il problema della natura delle proposizioni. In un primo tempo l'Ayer aveva sostenuto il carattere ipotetico non solo delle proposizioni sintetiche « esprimenti leggi di natura » o affermazioni intorno al passato, ma di tutte le proposizioni empiriche indistintamente « nessuna proposizione, che non sia tautologia, può essere qualcosa di più che un'ipotesi probabile » (13). In un secondo tempo, l'Ayer ha modificato la rigidezza del suo parere circa il problema in questione ammettendo che « c'è una classe di proposizioni empiriche di cui è permesso dire che si possono verificare in maniera definitiva. È caratteristico di queste proposizioni che altrove ho chiamato "proposizioni-base", di riferirsi soltanto al contenuto di una singola esperienza, e ciò che si può dire le verifichi in maniera definitiva è il darsi dell'esperienza alla quale esse unicamente si riferiscono » (14).

Questo riconoscimento dell'Ayer ci porta al problema che ci riguarda e cioè alla necessità di ammettere la validità delle proposizioni metafisiche, le quali, pur essendo necessarie e universali, hanno il loro riscontro nell'esperienza.

L'obiezione fondamentale che i neopositivisti fanno alla metafisica consisterebbe nel proporre l'ontologismo, cioè il pas-

---

(13) A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, 2ª ed., London 1951, p. 38.

(14) A. J. AYER, *o.c.*, p. 10 - Introduzione.

saggio indebito dal piano puramente logico al piano ontologico. Hume e Kant avrebbero mostrato la fallacità di tutti gli argomenti che da considerazioni puramente concettuali pervengono a conclusioni positive in materia di esistenza. L'argomentazione ontologistica sarebbe finita (15). Il problema da risolvere è questo: è legittima e quindi vera la classificazione empiristica di tutte le proposizioni autentiche nelle due classi delle proposizioni analitiche a priori e sintetiche a posteriori oppure bisogna introdurre un terzo tipo di proposizioni significative, che nello stesso tempo sono dotate di valore assoluto e universale e con riscontro però nella realtà fattuale o dell'esperienza?

L'obiezione mossa da Hume e da Kant contro la metafisica come se questa partisse da considerazioni puramente concettuali per pervenire a conclusioni positive in materia di esistenza è valida per la metafisica di tipo razionalistico, che partiva da puri concetti per dedurre l'esistenza obiettiva del reale dell'esperienza, ma non è valida per la metafisica classica, la quale partiva dall'esperienza e alla luce dei principi fondamentali dell'essere assurgeva alla conoscenza di verità universali e necessarie riguardanti il mondo dell'esperienza. La metafisica classica per affermare l'esistenza dell'Essere necessario partiva non dalla pura nozione o definizione del contingente, ma dalla *realtà esperita* del contingente. Se il contingente realmente esistente non è in grado di giustificarsi da sé nell'essere, per evitare la contraddittorietà del suo esistere *di fatto,* deve postulare l'esistenza reale del Necessario. Il passaggio dal contingente al Necessario non avviene mediante una pura nozione del contingente, ma dalla costatazione obiettiva, reale del contingente, il quale postula l'esistenza obiettiva, reale del Necessario. Il passaggio avviene dall'ordine « ontologico » del contingente all'ordine « ontologico » del Necessario. In tal modo viene evitato il vizio stesso dell'ontologismo, cioè l'indebito passaggio dall'ordine puramente logico all'ordine ontologico.

Del resto, la legittimità di codesto passaggio era stata riconosciuta dallo stesso Kant, quando nel formulare la prova *a contingentia mundi* così si esprimeva: « *Se qualche cosa esiste, deve esistere anche un Essere assolutamente necessario. Ora io stesso, per lo meno, esisto: dunque esiste un Essere assoluta-*

---

(15) Cf. G. J. WARNOCK, *Criticism of Metaphysics,* in AA.VV., *The Nature of Metaphysics,* London 1957, p. 144; cf. ID., *o.c.,* pp. 125-126. Altri Autori ritengono che le proposizioni metafisiche sarebbero delle proposte di innovazioni linguistiche, prodotto da motivi inconsci (cf. M. LAZEROWITZ, *The Structure of Metaphysics,* London 1955; ID., *Studies Metaphilosophy,* London 1964).

mente necessario » (16). La minore: « io esisto » è affermata da Kant non col ricorso al puro concetto di contingente, ma con la constatazione dell'esistenza *reale* dell'io umano, il quale si autoconosce come realtà non necessaria (17). A Kant sarebbe stata sufficiente tale conoscenza per apprezzare il valore metafisico della prova cosmologica e dichiararla valida per la legittima dimostrazione dell'esistenza di Dio.

A proposito del valore delle proposizioni analitiche occorre rilevare che vi sono proposizioni del genere chiamate feconde in quanto l'analisi rende esplicita, chiara quella parte del significato dei simboli che precedentemente era implicita, oscura. Il predicato esplicita ciò che è contenuto implicitamente nel soggetto e in tal modo si hanno proposizioni universali e necessarie che contribuiscono al progresso del sapere. Ciò si verifica sia nel campo matematico (18) che nel campo metafisico. In quest'ultimo è noto che le proposizioni analitiche sono quelle nelle quali il predicato o fa parte dell'essenza del soggetto oppure esprime una proprietà inseparabile da esso. Il nesso tra soggetto e predicato non è contingente come avviene nelle proposizioni empiriche, ma necessario. Gli Scolastici chiamavano le proposizioni empiriche giudizi o proposizioni *in materia contingenti,* le proposizioni analitiche giudizi o proposizioni *in materia necessaria.* Il nesso contingente o necessario tra soggetto e predicato non dipende dall'arbitrio del soggetto conoscente ma dalla natura stessa della realtà conosciuta. Le proposizioni analitiche possono essere o delle analisi di pure definizioni oppure delle analisi di fatti reali che sottostanno alle definizioni (19). Il significato e il contenuto delle proposizioni analitiche del secondo tipo trova riscontro nell'ordine della realtà dei fatti. Di qui il valore non solo nominale e logico, ma oggettivo delle proposizioni analitiche necessarie e fattuali.

In questo modo va superata l'obiezione neo-positivista secondo la quale la metafisica sarebbe un'argomentazione ontologistica, un passaggio indebito dal piano delle definizioni astratte al piano concreto dell'esperienza. Le proposizioni analitiche

---

(16) I. KANT, *Kritik d. r. Vernunft*, p. 404, in *Gesammelte Schriften*, vol. III, Berlin 1903.

(17) ID., *ivi.*

(18) Cf. B. BUSULINI, *Relazione ad intra e relazione ad extra nella matematica*, Annali dell'Università di Ferrara, Sez. VII, Scienze matematiche, vol. IV, 1956, pp. 100-101.

(19) Cf. P. FAGGIOTTO, *Saggio sulla struttura della metafisica*, 2ª ed., Padova 1973, pp. 119-153 (p. 145).

della metafisica sono del secondo tipo. « Queste hanno una portata fattuale [valida nel mondo dell'esperienza] perché rappresentano la conclusione di un confronto tra proposizioni analitiche del primo tipo e proposizioni sintetiche a posteriori. Negare che da certe premesse della metafisica si possa dedurre qualcosa sul piano della effettiva realtà, equivarrebbe a negare, nel caso della matematica, l'applicazione delle definizioni ai fatti reali » (20).

Le proposizioni metafisiche sono valide per il mondo dell'esperienza perché le loro analisi non partono da proposizioni astratte, ma sono la retta interpretazione dei fatti dell'esperienza. Di qui il loro carattere di proposizioni analitiche necessarie e fattuali ad un tempo. Quando si analizza il fenomeno « divenire » per giungere all'affermazione dell'Immobile, non si parte dalla definizione del divenire per ricavare la prova dell'esistenza dell'Immobile, ma si parte da un soggetto realmente esistente che diviene, il quale non può avere in se stesso la ragione sufficiente del suo divenire, ma la deve avere nell'Essere perfettamente immune dal divenire, nell'Immobile, nell'assolutamente perfetto. Il divenire è l'attualizzazione della potenza passiva, cioè della capacità ricettiva di un ente, è un venire all'essere di ciò che prima non era; ora è impossibile che l'essere venga dal non-essere in base al principio di non contraddizione, che enuncia la divaricazione o opposizione totale tra l'essere e il non-essere; dunque il divenire, ai fini della sua effettiva realizzazione, suppone un ente già in atto o in possesso della determinazione che acquista. Il divenire, concepito come realtà originaria, primaria è contraddittorio in se stesso. Dunque suppone l'Immobile come sua ragione sufficiente. La necessità dell'Immobile viene da noi letta nell'incapacità assoluta del divenire a giustificarsi nell'essere. Se il divenire è una realtà, e questa realtà non può giustificarsi da sé poiché il nulla non può giustificare nulla, ne consegue che esso deve postulare una Realtà diversa che lo giustifichi nell'essere.

Ci troviamo davanti ad una proposizione analitica, cioè universale e necessaria, a priori, nella quale il predicato è una proprietà inseparabile dal soggetto. Rimuovendo il predicato: relazione di dipendenza rispetto alla causa o principio di essere, si nega il soggetto, l'ente che diviene. Ogni diveniente è essenzialmente dipendente. Di qui il valore oggettivo ed universale (trascendentale) del principio di causa.

---

(20) FAGGIOTTO, *o.c.*, p. 147.

Ritornando al pensiero dell'Ayer a proposito della condanna delle proposizioni metafisiche, occorre rilevare l'arbitraria assunzione, quale definizione generale di « significato », del criterio di « significato » proprio delle ipotesi scientifiche e delle affermazioni del senso comune (21).

Così la condanna pregiudiziale della metafisica è del tutto priva di fondamento esperienziale in base a quanto lo stesso Ayer afferma circa il riconoscimento della necessità di esaminare le singole proposizioni metafisiche (22).

III. IL DATO ORIGINARIO E LA NATURA DELL'INTERO

1. *Il dato originario*

I neopositivisti, come abbiamo già visto, in generale presuppongono « l'originario conoscere », « l'aver presente » e si limitano a descrivere solo le forme derivate di conoscenza. Conoscere, per loro, è un ricondurre una cosa all'altra. Ma questo non basta, poiché bisogna considerare la natura e la portata del « conoscere o esperire originario », essendo esso quello che fa da fondamento a tutte le altre forme di conoscere e ne giustifica il valore. Spetta alla metafisica interpretare « il dato, il conoscere o esperire originario ». « L'esperire originario » è l'apertura incondizionata del soggetto conoscente di fronte al dato. Ora c'è un solo dato legittimo e necessario, che bisogna supporre e che dà origine a ogni nostra riflessione ed è che con la nostra intelligenza noi comprendiamo nel nostro primo contatto col reale che *c'è qualche cosa che è, esiste: c'è dell'essere.* « Come nel campo del ragionamento (o dimostrazione) è necessario far capo ad alcuni principi di per sé evidenti all'intelletto, così pure nell'investigare che cosa è ciascuna realtà, altrimenti nell'uno e nell'altro caso si andrebbe all'infinito e così perirebbe del tutto la scienza e la conoscenza delle cose. Ora ciò che per primo l'intelletto comprende come evidentissimo e nel quale risolve tutte le sue conoscenze è l'ente. Perciò è necessario che tutte le altre conoscenze dell'intelletto siano

---

(21) FAGGIOTTO, *o.c.*, p. 149.

(22) «... e sebbene io sia ancora disposto a difendere l'uso del criterio di verificabilità come principio metodologico, comprendo che *per l'effettiva eliminazione* della metafisica c'è bisogno del sostegno di dettagliate analisi di particolari argomentazioni metafisiche» (AYER, *o.c.*, p. 16).

sovraggiunte all'ente» (S. TOMMASO, *De Ver.*, q. 1, a. 1). Ora l'ente è ciò che è o esiste, in quanto partecipa dell'atto di essere (in *Boeth. de hebd.* Lect. 2). La ragione di ente viene desunta dall'atto di essere non già da ciò (essenza) cui conviene l'atto di essere (*De Ver.* q. 1, a. 1 ad 3). L'atto di essere viene chiamato essere (*esse*) in quanto l'*esse* è l'atto dell'ente in quanto è ente, mediante il quale cioè una cosa viene denominata *ente* [essente] nella natura delle cose (*Quodl. IX, a. 3*). L'essere inteso in questo senso è il dato primo fondamentale che ci accompagna in tutte le tappe del nostro conoscere. Ciò che noi osserviamo con i nostri sensi, lo comprendiamo almeno quando trascendiamo l'attitudine pratica dell'animale, come qualche cosa che esiste indipendentemente dai nostri progetti e attese (desideri); quello che noi domandiamo, allorché esprimiamo il desiderio di conoscere, *è di sapere,* in senso più preciso e dettagliato, che cosa è il qualcosa o quale è la sua maniera di essere. Cominciando la sua ricerca con l'affermazione dell'essere, il filosofo non presuppone altro che non potrebbe negare senza contraddirsi, e cioè che noi possiamo *comprendere* che ciò che si rivela alla comprensione è *l'essenza stessa delle cose* o *il loro modo tipico di esistere.* Affermare che c'è *dell'essere* significa che noi siamo fatti per *comprendere l'essere, altrimenti sarebbe assurda l'affermazione.* C'è relazione immediata tra essere e pensiero. Poiché l'essere è ciò che specifica il pensiero ne segue che non c'è nulla di reale che possa sfuggire al pensiero e che tutto si manifesta al pensiero o *come ciò che è* o *come un modo di essere.* L'essere offre dunque al pensiero il punto di vista più *universale e concreto,* che è l'unico mezzo per liberarsi, fin dall'inizio della ricerca, da tutte le riduzioni arbitrarie quali sono *storia e natura, soggetto e oggetto, spirito e cose.* Concependo tutto alla luce dell'essere che ingloba tutte le categorie, ci si dispone a superare i limiti della ragione e a rispettare la molteplicità degli aspetti del reale.

Affermando che l'essere è l'oggetto dell'intelletto, intendiamo prima di tutto riferirci all'esistente concreto, l'unico in grado di farci capire ciò che è e significa l'essere. Il possibile non può essere il primo conosciuto, poiché esso in tanto è intelligibile in quanto dice rapporto all'esistente. Il possibile è *ciò che può esistere.* Ma per capire ciò che può esistere devo sapere già *ciò* che significa « esistere », « essere ». È chiaro che per un ente particolare, la possibilità può essere data prima dell'esistenza, ma ciò non può avere significato quando estendiamo il discorso *all'essere nel suo insieme o totalità.* L'essere in atto precede il possibile in ordine assoluto. Se tutto fosse

possibile niente potrebbe esistere perché il possibile può essere realizzato solo da un essere già esistente.

Ora quale è questo esistente la cui affermazione radicale condiziona la nostra idea dell'essere e di tutte le altre idee? Questo non può essere l'io, il mio io e neppure quello degli altri io o soggetti pensanti, poiché ciascuno di loro si percepisce come immerso nell'essere, come facente parte di esso, ma non come inglobante ultimo; codesto esistente non può essere costituito neppure dagli oggetti che conosciamo, poiché anch'essi sono immersi nell'essere, ne fanno parte e del resto si distinguono e si oppongono tra di loro come pure si distinguono e si oppongono ai diversi oggetti conoscenti. Dunque l'essere ingloba, trascende i singoli enti. L'affermazione: *c'è dell'essere* è radicale e abbraccia tutte le altre affermazioni particolari; l'affermazione: io *sono nell'essere* è inclusa nella prima. L'affermazione totale è unica: l'essere si presenta come una *totalità esistente*, nella quale è dato distinguere: l'io e il mondo, il soggetto e l'oggetto. Ora questa totalità si riduce alla realtà sensibile sperimentale? A priori non lo si può affermare, non essendo affatto evidente l'equazione: essere (realtà) = sperimentabile, osservabile (materiale, corporeo). Allora ci si pone il problema: può la materia, la realtà sensibile identificarsi con l'Assoluto? Con questa domanda non siamo più nel campo della scienza positiva ma nel campo della metafisica.

2. *La metafisica come ricerca dell'Assoluto*

La metafisica indaga il reale nella sua totalità e in tutte le sue implicazioni di intelligibilità. Essa si propone come obiettivo di sapere ciò che è *implicato nel fatto che qualche cosa esiste*. Ora, nel fatto che qualche cosa esiste è implicata in modo necessario l'esistenza di un Assoluto, il quale, al termine dell'indagine metafisica, si manifesta quale Essere eminentemente personale, distinto dal mondo e creatore del medesimo.

Prima di procedere allo svolgimento sistematico dell'argomento sarà estremamente opportuno rilevare che le prove metafisiche dell'esistenza di Dio partono dall'esperienza e risalgono a Dio a titolo di sola spiegazione possibile e adeguata di tale esperienza. La loro forma più o meno elaborata non deve nasconderci che le varie prove metafisiche non sono altro che una esplicitazione di una *intuizione* con la quale siamo per-

suasi che il mondo non può spiegarsi da se stesso e richiede una Causa trascendente.

« Spesso questa forma di intuizione prende la forma seguente: se c'è un momento in cui nulla esiste, il nulla esisterà eternamente; ma di fatto qualche cosa esiste: l'universo e tutto ciò che esso comprende, dunque, è sempre esistito qualcosa, ed esiste un Essere necessario. Questo essere necessario è distinto o no dall'universo? Questa è, in sostanza, l'unica questione. L'esistenza di Dio è affermata in modo intuitivo come una specie di evidenza e in tal senso non esistono altri argomenti. Il problema è solo di sapere se questo Dio necessario e con tutta evidenza esistente si confonda con l'universo o trascenda l'universo » (23).

Venendo per il momento alla considerazione della questione non della natura ma dell'esistenza di una realtà necessaria, assoluta, facciamo rilevare che il principio di non contraddizione enunziando l'opposizione radicale e irriducibile tra l'essere e il non-essere ci porta ad ammettere che l'ente *simpliciter*, cioè considerato in quanto ente e non già come questo e quell'ente in particolare, non può avere origine dal nulla. Dunque qualche cosa almeno deve esistere di per se stesso, in modo increato, necessario e assoluto. *Dal momento che qualche cosa esiste, bisogna che qualche cosa esista necessariamente e quindi eternamente.* Se non vogliamo ammettere il nullismo assoluto, dobbiamo riconoscere che l'esistenza di una realtà assoluta, necessaria ed eterna si impone con ineludibile necessità. *È metafisicamente impossibile che tutto, senza alcuna eccezione, abbia avuto o possa aver avuto inizio nell'esistere. Se ciò fosse possibile, nulla potrebbe esistere da tutta l'eternità, perché è impossibile che dal nulla assoluto e totale possa aver origine l'essere nella sua totalità: l'essere e il nulla si escludono nel modo più radicale.*

Tutto questo comporta l'affermazione dell'esistenza necessaria dell'Assoluto nonché la sua increatività. *Ma questo assoluto è immanente o trascendente? È questo il compito della metafisica.* Ciò che va rilevato è che l'esistenza di una Realtà assoluta è implicitamente contenuta nella estensione trascendentale dell'ente e comanda tutto lo svolgimento della metafisica. Per questo motivo la metafisica viene definita *quale scienza, che ha come oggetto la ricerca dell'Assoluto, primo princi-*

---

(23) R. JOLIVET, *Il Dio dei filosofi e degli scienziati*, tr. it., Catania 1957, p. 91.

pio esplicativo di tutti gli enti (24). È dall'indagine dell'ente in quanto ente, che scaturisce l'esistenza di una Realtà assoluta la cui natura deve essere determinata al termine del discorso metafisico stesso.

L'evidenziazione dell'esistenza della Realtà assoluta la si ottiene partendo non da un « concetto », ma alla luce del concetto trascendentale dell'essere. Poiché qualche cosa esiste nell'ordine ontologico, qualche cosa deve esistere *di per se stessa* nel medesimo ordine.

La prima evidenza in senso assoluto, è la constatazione che esiste qualche cosa, la quale è un'intuizione che afferma in forma di giudizio che *in genere qualcosa esista,* o detto più drasticamente che « il nulla (assoluto) non sia » (25).

La seconda evidenza, intimamente connessa con la prima, è che se esiste qualcosa piuttosto che il nulla assoluto, si deve ammettere qualche realtà assoluta indipendente da qualsiasi altra realtà (26). È impossibile che tutto sia relativo al nulla e dipendente dal nulla: in questo caso niente potrebbe esistere.

Ma facendo questa affermazione non si cade nell'ontologismo? Per nulla affatto! Perché non si afferma di vedere immediatamente che tale Realtà assoluta è trascendente e personale, ma ci si limita, nel primo momento dell'indagine metafisica, *a dover riconoscere che, constatata l'esistenza reale di un qualche cosa, bisogna che qualche cosa esista necessariamente e quindi eternamente, se non si vuole ammettere che tutto il reale venga dal nulla assoluto* (27).

---

(24) Per Aristotele la metafisica è teologia, la quale non è in contraddizione con la definizione della metafisica intesa come scienza dell'ente in quanto ente, perché «la filosofia prima è universale ed è tale proprio perché si occupa della sostanza soprasensibile, la quale è sostanza prima; perciò essa è filosofia prima e, in quanto prima, universale, e pertanto ad essa compete l'indagine di tutto l'essere e delle proprietà che convengono all'essere» (G. REALE, *Aristotele, Metafisica,* p. 275). Aristotele così si esprime: «se esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore alle altre scienze e sarà filosofia prima, e in questo modo, cioè *in quanto è prima,* essa sarà *universale,* e ad essa spetta il compito di studiare l'essere in quanto essere, cioè che cosa l'essere sia e quali attributi, in quanto essere, gli convengono» (*Metafisica* VI, 1026, a 32).

(25) MAX SCHELER, *L'Eterno nell'uomo,* tr. it., Milano 1972, p. 207.

(26) Cf. IDEM, *o.c.,* pp. 208-209; F. VAN STEENBERGHEN, *Ontologie,* 3ᵉ ed., Louvain 1961, pp. 52-53.

(27) «Cela ne signifie pas, bien entendu, que nous saisissions, comme le voulaient les ontologistes, la nécessité divine en elle-même. Nous saisissions seulement l'impossibilité qu'il n'y ait rien; plus précisément, la contradiction inscrite dans l'acte d'un esprit qui s'essaie à penser le rien. Ce que la réflexion atteint,

A. Masnovo mette molto bene in evidenza come l'affermazione o posizione dell'*esistenza* dell'Assoluto (che c'è un Assoluto) sia posta per l'affermazione stessa dell'ente. « Il complesso degli enti ha certamente in sé la ragione sufficiente, e però nella totalità degli enti — dico la vera e piena totalità — e non fuori è da ricercare la ragione sufficiente di chicchessia. Ci sarebbe modo di evitare l'affermazione secondo cui il complesso degli enti ha in sé la ragione sufficiente: assegnando per esempio il nulla come ragione sufficiente. Ma c'è poi chi voglia attribuire efficacia al nulla? Costui che fa agire il nulla, lo fa certo essere, e pone la bella contraddizione « niente-ente ». C'è nel fin qui detto, quanto basta per ritenere che il *complesso dell'ente, avendo in sé la ragione sufficiente di sé, è o contiene l'ente a sé, l'assoluto; comunque sia da determinare ulteriormente l'indole e la figura di quest'assoluto* » (28). La posizione dell'Assoluto per l'affermazione stessa dell'ente, Masnovo la fa derivare dal fatto che l'ente è *incontraddittorio* sia in senso assoluto che relativo (29).

La valenza teologica del principio di non contraddizione era stata messa bene in evidenza già da Aristotele (*Metafisica* IV, 3, 1005 a; 5, 1009 a; 5, 1010 a; 8, 1012 b). Il filosofo, sempre nel confutare i negatori del principio di non contraddizione, fa appello ad un essere e ad una sostanza non sensibile, indiveniente, immobile, perché la convinzione della contraddittorietà della realtà sostenuta da alcuni pensatori deriva dal fatto di aver assolutizzato il sensibile, ossia dall'aver esteso a tutto l'essere le caratteristiche dell'essere sensibile (cf. *Met.* IV, 1010 a). E contro costoro — egli rileva — « dovremo dimostrare che esiste una realtà immobile e dovremo convincerli di questo ». Il libro termina addirittura con la solenne proclamazione dell'esistenza di un « motore primo che è immobile ».

« Orbene va rilevato che questi richiami al "teologico" non sono casuali, ma sono strutturali. Infatti il principio di non contraddizione [...] ha una portata metempirica e, dunque, una valenza teologica, in quanto porta ad *inferire l'esistenza del metafisico per le seguenti ragioni strutturali.* La sfera del sensi-

---

ce n'est donc pas la nécessité de l'*ens necessarium*, mais celle de l'*aliquid necessarium in rebus*. De celle-ci à celle-là, un passage proprement discursif reste nécessaire. Mais enfin, c'est bien à travers cette nécessité singulière de l'être que nous découvrons et pensons la nécessité de l'*Ipsum Esse subsistens* » (J. DE FINANCE, *Existence et Liberté*, Paris-Lyon 1955, p. 141).

(28) A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, 7ª ed., Milano 1942, p. 40.

(29) IDEM, *o.c.*, p. 46.

bile, consegnata com'è al divenire, appare contraddittoria, aporetica (essere e non essere, nel divenire, si mescolano in vario modo), ed *effettivamente lo sarebbe se essa fosse l'assoluto,* ossia tutto l'essere. Pertanto, l'introduzione di un essere non soggetto al divenire si impone proprio per togliere quella contraddizione [...] Ma di questo (essere) Aristotele dirà nel libro XII » (30).

3. *Carattere specifico della teologia naturale*

Considerando le esigenze dell'ente in quanto ente A. Masnovo afferma che « esso esige la ragione sufficiente e la esige nel campo stesso dell'ente; cosicché l'Assoluto o Aseo, *in un modo o in un altro,* è posto per l'affermazione stessa dell'ente » (31). E aggiunge: « può fornire questa ragione sufficiente, questo assoluto, il mio *hic et nunc* diveniente atto di pensiero, il mio mondo dell'esperienza, dato appunto il suo divenire? In genere può fornire questo "Assoluto" un complesso di enti in divenire? » (32). Affermando che l'Assoluto o Aseo, in un modo o in un altro, è posto per l'affermazione stessa dell'ente, Masnovo distingue chiaramente la questione *dell'esistenza* (an sit) dell'Assoluto dalla questione della determinazione della natura dell'Assoluto stesso (quid sit); l'affermazione dell'ente pone *ipso facto,* esigenzialmente la questione della necessità di un Assoluto (deve darsi necessariamente un Assoluto). Questa esigenza ineludibile si presenta alla nostra mente all'inizio stesso della metafisica, la quale ben si qualifica come *ricerca dell'autentica natura dell'Assoluto.* Aristotele dice che alla teologia o alla scienza della sostanza immobile, che è filosofia prima e quindi universale, « spetta il compito di studiare l'essere in quanto essere, cioè che cosa l'essere sia e quali attributi, in quanto essere, gli appartengono » (33).

Se sono le esigenze dell'ente in quanto ente a porre il problema dell'Assoluto e se l'ente è incontraddittorio, vuol dire che l'Assoluto deve escludere totalmente il non-ente o non-essere. Ora il mondo della nostra esperienza è attraversato dal non-essere. Ciò vuol dire che il mondo della nostra esperienza

---

(30) G. REALE, *Aristotele - La metafisica,* Milano 1978, p. 173.

(31) A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione,* p. 51 (corsivo nostro).

(32) ID., *ivi.*

(33) *Met. VI,* 1, 1026 a 13-32.

non è l'ente originario, assoluto e pertanto questo deve essere fuori del mondo della nostra esperienza.

Se l'affermazione dell'Assoluto, come afferma Masnovo, è intima al principio della metafisica, cioè è posta dalla affermazione stessa *dell'ente*, si deve ritenere che il *proprium* della teologia naturale risiede nello stabilire *chi* è Dio; di conseguenza, il suo compito non è la dimostrazione dell'esistenza di Dio, cioè di un Assoluto, ma la dimostrazione della sua *trascendenza e unicità*. In teologia naturale non si tratta di dimostrare l'esistenza dell'Assoluto, posta già per l'affermazione dell'ente in quanto ente (Masnovo), ma di dimostrare quella di Dio, cioè dell'Assoluto personale, trascendente, uno e unico. L'esistenza di una realtà assoluta si impone necessariamente, pena la non-esistenza di qualsiasi realtà. Se esiste qualche cosa, qualche cosa deve esistere per se stessa. Tutti i filosofi debbono ammettere una qualche realtà assoluta che abbia in se stessa la piena e totale ragione di esistere, indipendentemente da qualsiasi altra realtà e che è la ragione ultima adeguatamente esplicativa di ogni altra realtà. Per tutti i filosofi che ammettono l'assoluto come essere personale *l'aseità* è il suo attributo fondamentale. Tuttavia anche per i panteisti e per i seguaci del monismo materialistico si dà una realtà assoluta, la quale esiste per se stessa ed è *principio esplicativo* di tutto il reale. La sostanza per Spinoza, l'io assoluto per Fichte, lo spirito assoluto per Hegel e la volontà per Schopenhauer hanno come attributo fondamentale *l'aseità,* ossia l'esistenza incausata, incondizionata. Anche per i materialisti la materia o natura esiste da sé, increata ed eterna. Ciò posto, appare evidente anche dalla storia della filosofia che la questione fondamentale non è se la realtà assoluta esiste, ma piuttosto quale *essa è,* quale *è la sua natura.* È un principio puramente metafisico ed impersonale oppure un principio teologico e personale? In altre parole, la realtà assoluta è immanente, riducibile al mondo dell'esperienza, oppure è trascendente, personale?

Le divisioni tra i sistemi filosofici hanno origine precisamente dal diverso modo di concepire la natura della realtà assoluta. Questa, infatti, può essere ridotta o alla *materia* (monismo materialistico) o allo *spirito,* cioè alla coscienza dell'uomo che con la sua attività pone in essere tutte le realtà come suoi momenti o fasi (monismo idealistico) o al *dualismo irriducibile di materia e di coscienza* (dualismo sartriano), o al dualismo tra Dio da una parte e la materia eterna dall'altra (dualismo platonico-aristotelico) oppure a Dio, essere sussistente e infinito, creatore di tutti gli enti finiti.

L'itinerario per arrivare alla determinazione della natura della realtà assoluta deve partire dal riconoscimento della *irrecusabilità* della esistenza della medesima. Ora è precisamente la *necessità* della esistenza di tale realtà che è il fondamento radicale dell'itinerario della mente umana a Dio (34).

Riconoscendo alla nostra mente il potere di cogliere con certezza originaria la *esistenza* di una realtà assoluta, partendo dalle esigenze del principio di non contraddizione e dall'analisi dell'estensione del concetto trascendentale di ente, noi tagliamo alla radice l'obiezione nichilista da qualche autore definita inconfutabile. Cogliendo l'ente in quanto ente e considerandone la sua opposizione irriducibile al non-ente, noi siamo già nel campo dell'Assoluto, in quanto lo riconosciamo necessariamente esistente e quindi opposto irriducibilmente al non-essere. Di qui scatta la necessità del salto verso la trascendenza di esso rispetto al mondo dell'esperienza, ove essendoci la tangenza dell'essere e del non-essere, non si può verificare l'esigenza della assolutezza, esigita dalla impossibilità della limitazione dell'essere originariamente considerato, da parte del non-essere (35).

4. *Le caratteristiche della Realtà assoluta*

« Il compito proprio della filosofia è di trovare una realtà concreta, totalmente primitiva e conglobante che possa pretendere la dignità di fondamento ultimo e universale » (36).

È chiaro, infatti, che l'Essere, che deve fare da fondamento a tutti gli enti, deve contenerli tutti nella universalità della sua perfezione, altrimenti non potrebbe in alcun modo svolgere il ruolo che gli si attribuisce. Nessuno infatti può dare agli altri quello che non possiede in se stesso. Ora se consideriamo i singoli esistenti possiamo trovare in qualcuno di essi uno che abbia la prerogativa di fondamento ultimo del reale? È chiaro che nessuno dei singoli esistenti può arrogarsi una funzione o

---

(34) « C'est bien à travers cette nécessité singulière de l'être que nous découvrons et pensons la nécessité de l'*Ipsum Esse subsistens* » (J. DE FINANCE, *o.c.*, p. 141).

(35) Non è tutto l'essere che è immune dal limite del non-essere, ma è solo l'ente primariamente considerato, cioè l'Assoluto, che esclude la limitazione del non-essere, altrimenti tutto l'ente verrebbe dal nulla: nullismo.

(36) A. DONDEYNE, *L'esistenza di Dio e il materialismo contemporaneo*, nel vol. AA.VV., *Dio, l'uomo e l'universo*, Torino 1952, p. 23.

prerogativa del genere, data la limitazione o finitudine ontologica dalla quale è circoscritto. Allora come deve essere costituita la realtà assoluta originaria e conglobante che possa pretendere la dignità di fondamento ultimo e universale dei singoli esistenti? In primo luogo, tale realtà deve essere prima cioè precedere in essere tutte le altre che da essa derivano e quindi deve essere eterna, increata, improdotta, indipendente, autosufficiente; in una parola, deve possedere l'essere da sé, per propria energia intrinseca. S. Tommaso afferma: « ciò che non ha causa, è l'essere primo e immediato, perciò è necessario che esista di per sé e secondo come esso è » (37). In secondo luogo, la realtà assoluta, originaria deve essere conglobante, cioè possedere tutto quello che comunica alle altre realtà. S. Tommaso afferma: « ogni ente imperfetto deve essere preceduto da qualche ente perfetto: il seme infatti proviene dall'animale o dalla pianta. Pertanto è necessario che il primo ente sia perfettissimo » (38). Dunque la realtà assoluta è tale:

a) se è prima, originaria, eterna, increata, indipendente e autosufficiente;

b) se è il principio conglobante esplicativo ultimo di tutto ciò che esiste.

I seguaci della metafisica dell'immanenza ritengono che la Realtà assoluta non si distingua dal mondo della nostra esperienza e pertanto per loro tale Realtà invera tali caratteristiche in quanto esiste identificata con la totalità del mondo della nostra esperienza. I seguaci della metafisica della trascendenza ritengono che la Realtà assoluta e originaria si distingue adeguatamente dal mondo della nostra esperienza e pertanto è unica, personale trascendente e principio ultimo adeguato di tutti gli enti finiti. Quale delle due concezioni è la vera?

5. *La trascendenza della Realtà assoluta*

Per risolvere la questione non dobbiamo fare ricorso con un atto esistenziale alla fiducia nella bontà della totalità del reale e in definitiva alla fiducia in Dio quale fondamento di tutto il reale. La decisione volontaria, esistenziale non può esserci di aiuto in questo, poiché la nostra volontà non può

(37) *C.G.*, l. II, c. 15.

(38) *C.G.*, l. I, c. 28; l, II, c. 91; *S. Th.*, I, q. 79, a. 4c.

conferire una razionalità intrinseca e quindi un fondamento ontologico di consistenza alla realtà in quanto tale. La realtà precede ontologicamente il nostro volere per cui non può da questo essere costituita intrinsecamente nella sua razionalità o intelligibilità. Pertanto, la realtà o possiede intrinsecamente la sua intelligibilità oppure non esiste. La posizione nichilista deve essere condotta alle estreme conseguenze e cioè alla negazione assoluta del reale in quanto tale. Se il reale non ha senso, non può esistere, perché essere e intelligibilità sono inseparabili: « ciò che può essere pensato è identico a ciò che può essere » (39). Il non senso equivale al nulla; ora l'essere si oppone irriducibilmente al nulla. Pertanto l'essere esclude il non senso e quindi tutto ciò che è ha una sua intelligibilità.

Al binomio essere-intelligibilità bisogna aggiungere la caratteristica della *necessità* per cui l'essere originariamente considerato (non già tutto ciò che esiste) *non può non essere.*

Ora tutto questo può applicarsi alla Realtà assoluta quale viene intesa dai seguaci della metafisica dell'immanenza? In nessun modo.

La Realtà assoluta, increata, eterna e autosufficiente non può in alcun modo identificarsi col mondo della nostra esperienza che abbraccia la totalità degli enti finiti.

Quali sono le caratteristiche degli enti finiti? La loro totalità è intrinsecamente permeata di tare o deficienze ontologiche, le quali impediscono ai medesimi di potersi identificare con la Realtà assoluta eterna e autosufficiente. In effetti, tale Realtà, essendo increata ed esistente da sé, deve essere immune dal divenire (I via tomistica). Il divenire comporta essenzialmente dipendenza dell'ente diveniente rispetto alla causa che lo attualizza e quindi non possesso di quella realtà verso cui tende: finitezza ontologica e dipendenza costituiscono l'ente diveniente. Ora la Realtà assoluta, essendo increata, esclude qualsiasi dipendenza rispetto ad altre realtà ed esistendo da sé, possiede tutto l'essere di cui ha bisogno per esistere da sé e quindi esclude la finitezza e il non-essere. È tutto essere senza falla di non essere. È autosufficienza assoluta e quindi infinità autenticamente metafisica nella linea dell'essere.

La Realtà assoluta, essendo indipendente da qualsiasi influsso da parte di altre realtà, è immune da ogni influsso cau-

(39) PARMENIDE, *fram.*, 3.

sale sia per quanto riguarda la sua esistenza, sia nell'esercizio della sua attività (II via tomistica) e pertanto possiede la pienezza della attività causale. La Realtà assoluta, essendo increata ed esistente da sé, possiede la pienezza dell'agire causale che s'identifica col suo essere e pertanto deve esser la Causa prima di tutto ciò che è causato.

La Realtà assoluta, essendo increata ed eterna, esclude il divenire proprio degli enti sensibili, soggetti alla generazione e alla corruzione nell'ordine della sostanza, i quali hanno un inizio e un termine della propria esistenza (III via tomistica). Essa è l'Essere assolutamente necessario.

La Realtà assoluta, esistendo da sé, esclude ogni limite nel possesso dell'essere e degli attributi trascendentali (IV via tomistica). *L'ente per partecipazione rinvia all'essere per essenza.* L'infinitamente perfetto è causa dell'ente imperfetto. L'intelligenza infinita è causa di ogni ente ordinato verso il fine (V via tomistica). Pertanto la Realtà assoluta e originaria deve avere *da sempre* tutto quanto occorre per esistere senza alcuna dipendenza da chicchessia: « est igitur carens principio et fine, totum suum esse simul habens. In quo ratio aeternitatis consistit » (40).

La controprova metafisica della trascendenza della Realtà assoluta l'abbiamo mettendo in evidenza come sia contraddittoria l'esistenza di una Realtà assoluta *identificata col mondo* della nostra esperienza. La totalità degli enti del mondo della nostra esperienza è pervasa intrinsecamente dal divenire, il quale comporta del non essere e quindi dice dipendenza rispetto ad una causa estrinseca. Ora la Realtà assoluta, in quanto assoluta, esclude qualsiasi rapporto di dipendenza rispetto a qualsiasi altra eventuale realtà. Di conseguenza, Realtà assoluta e realtà diveniente si escludono di necessità metafisica nel medesimo soggetto.

Allora la Realtà assoluta, prima, esistente in forza della sua essenza e quindi assolutamente autoconsistente, *non può essere la materia,* come sostiene il materialismo, perché questa è la realtà infima, soggetta a continue trasformazioni, cioè al divenire, sia nell'ordine della realtà profonda sostanziale, sia nell'ordine della realtà accidentale. Inoltre, poiché è la realtà più povera, la materia non può essere il principio primo fondante di tutte le realtà susseguenti che sono indubbiamente più ricche di perfezioni entitative: *il più non può venire dal meno.*

---

(40) S. TOMMASO, *C.G.*, l. 1, c. 15.

Perché la materia potesse assurgere al ruolo di Assoluto e Necessario, dovrebbe escludere da sé il divenire e la contingenza. Ora qualora escludesse queste due tare o deficienze ontologiche non sarebbe più materia, ma un'altra realtà di natura essenzialmente diversa. Ecco perché ad ogni forma di materialismo dobbiamo opporre il seguente dilemma: o la materia non possedeva le perfezioni che avrebbe acquistato nel corso della sua evoluzione, e allora non poteva produrle da sé, cioè darsele con la sua attività; o le possedeva tutte e attualmente da sé, e allora è da ritenersi l'Assoluto, l'Essere onniperfetto e primo principio di tutto. Se è vera la prima parte del dilemma, la materia non è l'Assoluto e il primo principio di tutte le cose; se è vera la seconda parte, la materia non può essere soggetta al moto, cioè al divenire. Dunque nell'una e nell'altra ipotesi, il materialismo non può sfuggire alla contraddizione e all'assurdo ed è per conseguenza insostenibile.

L'Assoluto è per natura sua indivenibile, immutabile, imperfettibile. La materia è per natura sua divenibile, mutabile e perfettibile. Dunque l'Assoluto non è la materia e la materia non è l'Assoluto.

La Realtà assoluta non può essere lo spirito umano, come sostiene l'idealismo, perché questo spirito non è esistito prima di tutte le cose, ma è apparso sulla terra quando questa già da milioni di anni esisteva: *la causa non può essere posteriore al suo effetto.*

La Realtà assoluta non può identificarsi con il dualismo originario di Sartre che concepisce come due blocchi irriducibili « l'in sé » (l'oggetto) e « il per sé » (la coscienza, il soggetto), poiché tale dualismo contraddice alla concezione della Realtà assoluta, necessariamente esistente in forza della sua costituzione originaria, la quale, essendo l'essere puro, autosufficiente, « è per sua natura, soltanto pienezza, senza falle o spaccature originarie che la rendano naturalisticamente dualizzata » (41).

Parimenti, è insostenibile, perché contraddittorio, il dualismo platonico-aristotelico, perché la materia, essendo vicina al nulla (mé òn) è la realtà più imperfetta che possa esistere e pertanto non può avere in se stessa la ragione della sua esistenza ed esistere per se stessa indipendentemente dalla Realtà assoluta. La conseguenza è naturale ed evidente: la Realtà as-

---

(41) I. MANCINI, *Linguaggio e salvezza*, Milano 1964, p. 122.

soluta deve identificarsi con quello che noi chiamiamo Dio, il quale è l'Essere per essenza, infinitamente perfetto, principio primo adeguatamente esplicativo di tutti gli enti finiti e loro fine ultimo.

Conclusione: il mondo dell'esperienza ci appare intrinsecamente pervaso dalla tangenza dell'essere e del non-essere e pertanto *esso non può affatto identificarsi con l'ordine ontologico o dell'essere come tale, perché questo si presenta a noi come divaricato totalmente dal non-essere.*

Il mondo dell'esperienza non è l'Assoluto; non è autosussistente da se stesso e pertanto non può fare a meno dell'Assoluto, altrimenti si avrebbe l'assolutizzazione di sé da parte dell'esperienza (cosa già esclusa dalla dimostrazione che abbiamo data) oppure bisognerebbe sostenere che l'esperienza può fare a meno davvero dell'Assoluto, ma questo è contro la legge della necessità dell'essere senza la quale il nostro pensiero non può pensare: è impossibile pensare che non vi sia nulla o che il nulla sia possibile, perché l'essere, divaricandosi totalmente dal non-essere, dice necessità assoluta, metafisica. *L'essere primariamente non può non essere, mentre il mondo dell'esperienza può non essere.*

Dunque l'esperienza non è l'Assoluto e tuttavia non può fare a meno dell'Assoluto. Conseguentemente, non solo c'è un Assoluto (*il che è*), ma l'Assoluto è *distinto* dall'esperienza, *è fuori* dall'esperienza, *trascende* l'esperienza (il *chi è*). *Il nerbo logico dell'inferenza sta in questo accostamento di proposizioni ontologiche: se l'essere originariamente non può non essere assoluto, a motivo della sua opposizione irriducibile, originaria al nulla o non-essere; se l'esperienza a motivo della tangenza di essere e non-essere non può essere l'assoluto dell'essere, bisogna dedurre che l'Assoluto è fuori, cioè trascende entitativamente l'esperienza.* Se l'esperienza, ove si verifica la *incidenza* del non-essere, fosse l'assoluto, « avverrebbe l'assolutizzazione della contraddittorietà: il dover esser del contraddittorio » (42), il che comporta il nullismo assoluto.

« L'Assoluto non è l'esperienza. L'Assoluto trascende l'esperienza. È Dio quest'Assoluto? Il passaggio dalla generica concezione dell'Assoluto a quella teistica di Dio avviene solo quando al concetto di Assoluto si unisca quello di trascendente, quello di uno, quello di essere personale » (43).

---

(42) I. MANCINI, *o.c.*, p. 158.

(43) ID., *ivi.*

Poiché l'Assoluto è privo di qualsiasi alterazione ed è pienezza infinita di essere, deve essere non solo uno, ma anche *unico. Unicità, trascendenza e personalità sono le note sufficienti e necessarie per costituire e distinguere Dio da tutti gli enti finiti nei quali c'è la tangenza dell'essere e del non-essere. La realtà originaria, l'assoluto non è la totalità dei dati dell'esperienza ma è Dio. Dunque l'intero in senso assoluto non coincide con l'intero dell'esperienza.*

IV. L'INTERO NEOPOSITIVISTA NON RISOLVE IL PROBLEMA DEL « SENSO » DELLA VITA.

1. *Il problema del « senso »*

La riduzione della totalità del reale all'intero dell'esperienza lascia senza risposta il problema che ha come oggetto il conferimento di « senso » alla vita dell'uomo e al cosmo. Il problema del « senso » si identifica col problema dei « valori » e del « dover essere » dell'attività razionale e libera dell'uomo. Questo problema trascende del tutto il dato empirico o sperimentale del mondo fisico o corporeo. In effetti, col problema etico l'uomo impegna tutto se stesso e per sempre in un modo o in un altro di fronte ai valori. La scienza ignora assolutamente questo problema ed altri ad esso affini, essendo in questione non la spiegazione dei fatti, ma il conferimento ad essi di un senso situandoli in una prospettiva di valori, i quali non sono riducibili al mondo empirico o della materia. Il modo di agire dei corpi è del tutto estrinseco, cioè rivolto al di fuori della loro struttura interna e attività essendo in relazione ad altri corpi. Essi sono privi del potere di ripiegarsi completamente su se stessi e di orientarsi verso il conseguimento dei fini o valori. Mentre l'attività dell'uomo in quanto uomo è orientata verso ciò che egli deve fare ma con l'esercizio della libertà, l'agire dei corpi è determinato a svolgersi sempre allo stesso modo; esso è soggetto alla necessità fisica, non già a quella metafisica. Di qui l'espressione del loro modo di agire è regolata dal verbo all'indicativo, invece l'espressione del modo di agire dell'uomo in quanto uomo è regolata dal verbo all'imperativo: devi fare questo, non devi fare quello. L'imperativo categorico esprime una necessità, un dover essere di valore assoluto, ma la realizzazione di quanto esso comanda è libera, potendo l'uomo agire in un modo o in un altro. Con la sua libertà l'uomo è in grado di orientarsi verso il futuro e di

conferirgli un senso, una direzione e uno scopo. La libertà è del tutto assente dal mondo dei corpi, che sono privi di conoscenza intellettiva, mediante la quale soltanto si è in grado di cogliere l'universale, l'eterno, l'assoluto e con la volontà determinarsi verso di esso. Le leggi scientifiche non esprimono affatto i valori, ma solo i fatti e la loro spiegazione, che rimane però nell'ambito dell'esperienza. Invece le leggi morali esprimono dei valori che esigono di essere tradotti dall'uomo nella prassi della sua vita quotidiana, pena la non realizzazione del medesimo nella sua umanità orientata verso il suo fine ultimo. La legge morale è la legge del dover essere dell'uomo: sii uomo, cioè quello che sei. Codesta legge l'uomo la sperimenta nella coscienza dell'obbligazione morale, la quale gli comanda di comportarsi secondo la dignità della sua natura seguendo le inclinazioni naturali della medesima, le quali riflettono le « intenzioni», il piano di Dio Creatore. È l'ordinazione immediata dell'uomo a Dio che fonda il dover essere dell'uomo, consistente nell'obbligo di realizzarsi secondo il piano di Dio. Codesta ordinazione non ammette eccezioni nell'obbligo di realizzarsi secondo il piano divino; l'uomo deve sempre orientarsi verso Dio, perché Dio deve essere sempre amato al di sopra di ogni creatura, costi quel che costi. L'obbligo di amare Dio al di sopra di tutto è di natura metafisica, cioè assoluta, in quanto l'uomo non può mai essere dispensato dal compierlo.

È impossibile trovare una legge del genere nell'ordine fisico, privo di autocoscienza e di libertà.

Il problema del « senso », dei « valori », del « dover essere » esula del tutto dal campo della scienza positiva. La controprova la possiamo riscontrare nel fatto che ad essi cercano di rispondere le fedi religiose, le ideologie e le visioni del mondo che ognuno si crea. Solo la ragione nella più alta forma di attività è in grado di affrontare detti problemi.

Rileviamo, infine, che il sapere scientifico, per il fatto che ha come oggetto ciò che è sperimentabile, è intrinsecamente non assoluto e non autofondante. « Circa le scienze formali (le matematiche nelle varie ramificazioni), si è giunti ormai a riconoscere come esse abbiano tutte la natura intrinseca di sistemi "ipotetico-deduttivi", esse sono, cioè, solo dei complessi organizzati di enunciati linguistici, che a stretto rigore non possono venir detti né veri, né falsi » (44).

---

(44) E. AGAZZI, *L'ateismo e la scienza,* in AA.VV., *L'Ateismo sfida ai cristiani,* Milano 1969, p. 174.

« Quanto alle scienze sperimentali, esse si propongono di offrire soluzioni *vere* dei fenomeni che studiano, ma la ricerca epistemologica ha chiarito che, in realtà, esse possono al massimo pervenire a costruire delle *teorie* circa tali fenomeni, le quali, pur potendo ricevere un elevato grado di plausibilità quando vengono confermate dall'esperienza, permangono ciò nonostante sempre "provvisorie" in linea di principio (45).

« In conclusione, non avendo un valore assoluto e non possedendo tutte le ragioni della propria fondatezza, la proposizione scientifica è per essenza "confutabile" e il sapere scientifico si presenta perciò come un sapere estremamente *rigoroso*, ma tuttavia non *indiscutibilmente certo* ». « La ricerca scientifica non consegna all'uomo (e allo stesso scienziato) *l'aspirazione* ad una certezza assoluta, o per lo meno ad alcune certezze fondamentali ».

« Siamo così in presenza di due fatti: da un lato *l'esistenza* di problemi che richiedono una soluzione di tipo assolutamente certo e dall'altro la *constatazione* che la scienza non può fornire soluzioni di tale tipo.

È quindi la scienza stessa che, attraverso questa constatazione, manifesta l'esigenza di uno *spazio* aperto per altri tipi di indagine profondamente diversi quanto a finalità, metodi, mentalità, aspirazioni. Entro questo spazio si collocano, con prospettive diverse, ma con la comune aspirazione ad una situazione di certezza, la filosofia e la religione » (46).

2. *Risposta alle difficoltà dei neopositivisti*

A proposito del mondo dell'esperienza ci si domanda: perché c'è essere piuttosto che nulla? Allo scienziato tale domanda non interessa affatto, perché egli si ferma alla constatazione del fatto che il mondo esiste e da questo presupposto parte per studiare i fenomeni che in esso si svolgono. Il fatto di esistere non si dimostra, ma si constata e come tale esso non pone allo scienziato il problema del suo ultimo perché. Se si ammette l'identità mondo-scienza positiva, ne segue che questa mai potrà porsi il problema della ragione ultima della *totalità del reale*, perché il mondo già esiste allorché la scienza incomincia a studiarlo. In che modo potrebbe essa cogliere l'esi-

(45) ID., *o.c.*, p. 175.
(46) ID., *o.c.*, p. 177.

stenza e la natura della totalità della stessa? Oggetto della scienza sono le origini dei fatti o realtà che si realizzano nel mondo, non già la ragione ultima della totalità del reale. Essa è priva assolutamente dello strumento adatto per porsi e risolvere questo problema.

I neopositivisti contestano che possa porsi il problema dell'essere e conseguentemente che esso possa avere una soluzione definitiva in senso metafisico. La contestazione poggia su un fondamento illusorio. La constatazione dell'esistenza di un ente non appaga il desiderio naturale di conoscere che l'uomo sperimenta in se stesso. Sono gli stessi positivisti a sperimentare l'esistenza di tale desiderio in loro stessi e a cercare di appagarlo mediante la costruzione della scienza positiva. Allorché essi constatano i fatti non si limitano a ciò, ma cercano di spiegarne il perché (sia pur prossimo, non ultimo) ricorrendo ad un altro fenomeno e così via. Ora questo procedimento è basato sulla certezza oggettiva di questo principio: l'essere non può né venire né essere giustificato dal nulla. Se un fenomeno al semplice suo apparire avesse in se stesso la sua giustificazione, la nostra mente non sarebbe costretta a ricorrere ad un altro fatto per spiegarne l'esistenza. Ora il mondo, secondo i positivisti, è costituito dalla totalità dei fenomeni. Dunque è più che naturale porsi il problema dell'autosufficienza o meno del mondo. Se un fenomeno rimanda ad un altro fenomeno come a sua spiegazione e se questo rimanda ad un altro e così via, sorge ineluttabile la domanda: una serie finita o infinita di fenomeni di cui nessuno ha in se stesso la propria ragione sufficiente è in grado di spiegare adeguatamente se stessa? È essa il tutto che porta in sé la propria definitiva giustificazione metafisica? Negare la legittimità di questa domanda è negare la possibilità stessa della scienza e della conoscenza razionale. Questa infatti si distingue da quella sensitiva o animale, perché tende essenzialmente a conoscere il perché delle cose e non si arresta finché non raggiunga il perché ultimo, che adegui pienamente il suo desiderio di conoscere: la conoscenza razionale non sarebbe tale se non tendesse verso la conoscenza assoluta. La scienza positiva intanto è possibile in quanto si riconosce alla ragione la capacità di raggiungere una conoscenza assoluta. Pertanto, senza l'istanza di un sapere assoluto (metafisica), che è oscuramente il motore della scienza positiva, questa non avrebbe alcun senso e sarebbe assurda. Metafisica e fisica non esisterebbero affatto.

Si risponde che tale problema è un'illusione. Ma se fosse un'illusione bisognerebbe dimostrare come mai essa interessi

tanta parte del genere umano e perché, lungi dallo scomparire, si affermi sempre di più, nonostante gli enormi progressi della scienza positiva.

Sostenere che il Mondo ha in se stesso la propria ragione sufficiente è un'asserzione puramente gratuita, sia perché non se ne dà alcuna giustificazione e sia perché è questo l'oggetto di discussione tra i metafisici e i fisici.

Alcuni scienziati ritengono che il problema del Tutto non si ponga realmente, o che, se si pone, non possa ricevere una soluzione. Facciamo rilevare che se fosse vera tale opinione, si dovrebbe sempre stabilire per via metafisica che il problema non si pone oppure è insolubile. Per negare la metafisica bisogna fare sempre della metafisica, magari sarà metafisica negativa, ma sempre metafisica, la quale postula metodi e principi diversi dal sapere fisico.

Alcuni filosofi, vicini al neopositivismo, hanno cercato di spiegare l'origine del concetto di trascendenza sul piano stesso del sapere positivo riducendola ad una semplice illusione. Poiché l'uomo progredisce continuamente nella conoscenza del mondo, ne segue che non c'è identità assoluta tra il suo sapere e il mondo; in questo modo sorge l'illusione di trascendenza nella filosofia, la quale pensa di trovare un pensiero superiore al mondo, mentre il mondo è il solo Pensiero avente in se stesso la sua ragione ultima e assoluta.

Nell'ipotesi che il sapere fisico fosse assoluto e perfetto si ripresenterebbe con tutta la sua ineluttabilità il problema metafisico, poiché il concetto di Mondo non avrebbe un significato fisico, ma metafisico. Il Mondo infatti sarebbe l'assoluto, l'Ente pienamente sufficiente a se stesso. Ma la questione è tutta qui: può il Mondo, che è in continuo divenire quanto alla conoscenza di se stesso, essere l'Assoluto, l'Autosufficiente? Con quale argomento metafisico si può dimostrare che l'Assoluto si evolve, cioè non è simultaneamente e pienamente se stesso? È concepibile il divenire (che comporta non essere) con l'Assoluto (che comporta pienezza di essere)?

D'altra parte, l'asserzione secondo cui il Mondo è il solo Pensiero avente in se stesso la sua ragion d'essere è del tutto priva di fondamento. Confutando l'Idealismo abbiamo provato che lo spirito umano non può essere il fondatore del reale, perché esso non ha preceduto nell'essere il mondo nella sua totalità: la causa non può essere posteriore all'effetto! Il pensiero appare solo con la venuta dell'uomo sulla terra e codesto pensiero non costituisce il mondo nel suo essere pensandolo, ma lo

presuppone quale suo oggetto di conoscenza. Il pensiero umano è misura misurata, non misurante come lo è invece il Pensiero divino. Il pensiero umano è fatto per adeguarsi, conformarsi all'essere del mondo e non già per fondarlo in essere. Se il pensiero umano fondasse il mondo nell'essere pensandolo, non dovrebbe mai andare soggetto al divenire nella conoscenza di esso e quindi dovrebbe conoscerlo simultaneamente in modo perfetto. Il che è smentito dalla più elementare esperienza. Un pensiero che è soggetto al divenire non può avere la giustificazione del suo essere in se stesso, non può essere l'Assoluto la cui natura è un esistere tutto insieme e quindi perfetto nel possesso di tutte le perfezioni dell'essere.

Infine, il trascendimento del pensiero umano non si verifica soltanto nel campo orizzontale, ma si verifica in modo particolare e principale nel campo verticale, cioè dell'Assoluto trascendente dal quale riceve l'essere e al quale deve andare come al suo fine ultimo per trovare la pienezza della sua realizzazione.

V. RILIEVI CIRCA L'APPLICAZIONE DEL PRINCIPIO DI VERIFICAZIONE AL PROBLEMA DI DIO.

1. *Per arrivare a Dio si parte dall'esperienza del mondo e dell'uomo*

Da quanto abbiamo provato risulta l'insanabile contraddizione insita nel sistema positivista per cui esso si manifesta inaccettabile allorché intende ridurre il reale e la sua conoscibilità al puro dato sperimentale. Già questa osservazione di fondo lascia aperto il problema di Dio. Ma vediamo più da vicino le difficoltà mosse dai neo-positivisti a detto problema individuando il loro lato debole e i sofismi su cui esse si basano. Secondo i seguaci della filosofia analitica nella *nozione di Dio* sarebbero presenti errori di logica. Il termine « Dio », dicono i filosofi analisti, o viene usato come *nome* o come *descrizione*. Se esso è una descrizione, cioè esprime cosa s'intende per « Dio », non ne implica l'esistenza (si può descrivere la chimera senza che ciò ne implichi l'esistenza); se esso è un nome, si dovrebbe poter indicare il soggetto cui questo nome viene applicato, ma ciò è impossibile, perché di Dio non abbiamo esperienza. L'obiezione avrebbe valore se si partisse da una nozione di Dio che non avesse alcun fondamento in una qualche esperienza,

ma non può aver valore contro argomenti, che prendendo il loro punto di partenza da realtà da noi constatate nel mondo dell'esperienza, ci conducono con rigore logico e ontologico insieme, cioè con tutti i carismi della legittimità, ad un Altro che di detto mondo è il fondamento. In filosofia non si parte da Dio come dal soggetto del discorso chiaramente conosciuto dal quale poi si deduce per via logico-analitica tutto il resto, ma si parte dall'esperienza nella sua totalità, la quale presenta degli aspetti che non si possono giustificare senza l'esistenza di Dio.

L'esistenza di un Assoluto si impone fin dall'inizio della indagine metafisica, ma la *determinazione della sua natura* la si conosce alla fine dell'indagine stessa. Dio quale Essere di per sé sussistente, trascendente, personale lo si conosce al termine della ricerca razionale. In questo senso si dice che in filosofia Dio si trova come predicato e non come soggetto.

2. *Difficoltà da parte di alcuni teologi e filosofi della religione*

Un'altra difficoltà viene da alcuni filosofi della religione e da teologi. Costoro per sottolineare la distinzione fra religione e filosofia, la concepiscono come una diversità radicale negando la presenza nella religione di qualsiasi elemento razionale. Questa posizione viene sostenuta da D. ANTISERI (47), il quale si ricollega all'opera dell'olandese W. F. ZUURDEEG (48). Lo Zuurdeeg distingue il linguaggio della « convinzione » dal linguaggio conoscitivo e afferma che il linguaggio religioso è il linguaggio di convinzione e non linguaggio conoscitivo. Nel linguaggio di convinzione sono presenti anche fattori intellettivi; tuttavia predominano aspetti o fattori irrazionali. Nella convinzione non si possono indicare motivi o ragioni che la giustifichino. Alla convinzione soggiace anche il linguaggio scientifico, il quale si basa su dei presupposti che non può giustificare (ad es. che la realtà sia razionale, intelligibile dall'intelletto umano). Ora la metafisica e la teologia naturale, che è metafisica, per lo Zuurdeeg, consiste nel presentare come conoscenze quelle che sono convinzioni, cioè conoscenze non giustificabili razionalmente. La religione, la teologia che si fonda sulla Bibbia, vanno riconosciute

---

(47) D. ANTISERI, *Dal neopositivismo alla filosofia analitica*, Roma 1966; ID., *Dopo Wittgenstein*, Roma 1967; ID., *Gloria o miseria della metafisica cattolica italiana?*, Roma 1987, pp. 198.

(48) W. F. ZUURDEEG, *An analytical Philosophy of Religion*, London 1959.

come convinzioni. La verità religiosa, ad es. Gesù è Figlio di Dio, non può essere dimostrata. Le valutazioni o conoscenze fondamentali, conclude lo Zuurdeeg, non possono essere giustificate.

Tale posizione è assolutamente inaccettabile, perché le conoscenze fondamentali devono essere giustificabili a motivo della struttura stessa dell'uomo che è la razionalità. In forza della razionalità l'uomo è portato a rendersi ragione di tutto, sia di ciò che è proporzionato alla sua capacità conoscitiva sia di ciò che la trascende o supera. L'uomo non può agire da uomo se non *vede* il motivo o perché deve agire; l'uomo non può dare il suo assenso ad una verità se non vede il motivo di tale assenso. Agire in modo opposto sarebbe irrazionale, contrario alla natura razionale. Caratteristica della ragione è *vedere* che la cosa o realtà è intrinsecamente evidente oppure che una determinata cosa è superiore alla sua capacità. *Compito della ragione è quello di dover vedere fin dove si può, che significa vedere anche i propri limiti* (49), *vedere anche che ad un certo punto è ragionevole accettare una Rivelazione.* È innegabile che gli uomini vivono nutriti di convinzioni, ma per vivere in conformità alla propria natura essi devono giustificare tali convinzioni. Naturalmente non si possono giustificare con una dimostrazione tutte le convinzioni, perché la dimostrazione deve fondarsi su qualche evidenza prima, originaria che si giustifica da sé. Tuttavia il dare l'assenso ad una convinzione o implica l'adesione ad una realtà di per sé evidente e che quindi si giustifica da sé oppure ad una realtà che si manifesta tale mediante un processo dimostrativo che mutua la sua forza dall'evidenza dei principi. Alla base di tutte le nostre convinzioni ci deve essere qualcosa di evidente che le rende solide, fondate, inoppugnabili. Ciò si applica anche al campo della Rivelazione, la quale, pur essendo soprannaturale, tuttavia deve rendersi accessibile all'uomo, ente ragionevole, non certamente nella sua intrinseca evidenza (siamo nel campo della fede, e non della visione), ma nella sua evidenza estrinseca, cioè l'autorità di Dio, che si rende manifesta attraverso i *segni* esterni (miracoli, profezie, ecc.) da lui prodotti nonché attraverso l'attrazione interiore della grazia che illumina l'intelligenza dell'uomo sul loro significato profondo e spinge la volontà ad imperarne l'assenso.

Essere e voler essere ragionevoli non è una opzione arbitraria, capricciosa, ma radicale e obbligatoria perché s'identi-

---

(49) «L'ultimo passo della ragione consiste nel riconoscere che vi è un'infinità di cose che la sorpassano» (B. PASCAL, *Pensieri*, 139; 2ª ed. Nuovi Oscar classici, Milano 1987; tr. it. dall'edizione Brunschvieg 1957).

fica con la natura stessa dell'uomo. Lo Zuurdeeg sostiene il suo discorso sulle « convinzioni » dicendole permeate di elementi razionali e irrazionali perché lo ritiene *vero*. Perché lo ritiene vero? Perché intende rispettare la *ragione*. Si serve della ragione per sostenere che in noi ci sono delle convinzioni che non possiamo giustificare. D'altra parte, perché egli dice di apprezzare l'imparzialità e di disapprovare il fanatismo se non per rispetto alla ragione? Rifiutare di usare la ragione per vedere come stanno le cose, e di metterla quindi a fondamento delle proprie convinzioni, significa rinnegare la propria natura di uomini, di enti razionali. Rinnegare la propria ragione è rinnegare la verità del principio di non contraddizione, che comporta la razionalità del reale, detentore del proprio senso o giustificazione radicale.

A proposito dell'esistenza di Dio, si deve dire che essa non è una emozione, un gusto, un modo di essere sé, ma un'esigenza che scaturisce dalla struttura stessa del mondo dell'esperienza, il quale possiede certi aspetti che non si possono spiegare senza l'esistenza di un Altro. Nella dimostrazione dell'esistenza di Dio viene rispettato il principio di verificazione, che è l'arma dei neo-positivisti contro l'esistenza di Dio. Detto principio viene rispettato se lo prendiamo in senso largo, che è innegabile. « Dio è inferito come ciò senza cui non si spiegherebbero certi aspetti dell'esperienza; così come molte realtà di cui parlano il senso comune e la scienza, sono affermate non perché siano direttamente intuite, ma come condizioni necessarie per spiegare certi fatti constatati » (50).

Il termine *spiegare* non è del medesimo tipo nella metafisica teologica e nella geometria.

Gli argomenti razionali o metafisici adoperati nella dimostrazione dell'esistenza di Dio non hanno lo stesso tipo di evidenza dei postulati, degli assiomi e teoremi della geometria. La sfiducia della ragione nelle prove relative all'esistenza di Dio è da ricercarsi precisamente in questa confusione. La facoltà di cui l'uomo si serve per fare metafisica e geometria è sempre la stessa: *la ragione;* tuttavia l'oggetto della geometria è nitido, chiaro, completo, mentre quello della metafisica si presenta meno chiaro a motivo della sua trascendentalità o universalità assoluta. L'oggetto della geometria (matematica, scienze sperimentali) è l'ente corporeo materiale nella sua estensione, quantità e misurabilità; l'oggetto della metafisica è *l'essere* nella totalità della sua comprensione ed estensione. In filosofia non si

(50) S. V. ROVIGHI, *l.c.*, p. 161.

può cominciare dalle definizioni, ma dall'esperienza, la quale va interpretata alla luce dell'essere, il quale è tutto: trascendentale e analogo.

Davanti alla totalità trascendentale dell'essere la nostra ragione non si trova nelle stesse condizioni in cui si trova quando ha davanti a sé il mondo dei corpi, il quale, essendo un determinato settore del reale, si presenta in modo univoco, omogeneo e quindi chiaro per essere decifrato senza difficoltà dalla ragione. La retta è retta e non è affatto tutto ciò che da essa si distingue, il quadrato è solo quadrato e così dicasi di ogni altra figura geometrica. A motivo della propria individualità ben definita ogni figura geometrica è chiaramente intelligibile. Non così l'essere nella sua totalità; di qui una certa oscurità nella sua intelligibilità piena. Nonostante tale diversità tra l'oggetto della geometria e l'oggetto della metafisica non è affatto lecito concludere alla illegittimità della metafisica negandone totalmente il valore e ciò per due ragioni irrecusabili. Primo: perché negando la metafisica la si riafferma. Chi dice: non esiste una realtà non sensibile, al di là della esperienza sensibile, riduce tutta la realtà a realtà sensibile e questa è un'affermazione metafisica, assoluta in quanto implica una presa di posizione radicale, totalitaria e definitiva circa la struttura del reale in quanto tale. In base a quale ragione si fa questa affermazione? Non in base alla sola esperienza, la quale non è così evidente da imporsi a tutti in modo univoco. Lo spiritualismo infatti contesta tale interpretazione della realtà sensibile, il che è segno che l'interpretazione neo-positivista della realtà non è per lo meno così evidente come i suoi fautori sostengono. Per dimostrare che la realtà sensibile è il *tutto* della realtà sono necessarie ragioni o prove di natura diversa da quelle della scienza sperimentale. Per negare la metafisica bisogna fare della metafisica! Secondo: certamente la metafisica non è uno strumento perfettamente adeguato a risolvere totalmente il problema dell'essere, tuttavia da questo non segue che ci si possa disfarsene, essendo essa nella condizione attuale dell'uomo, insostituibile. La struttura dell'essere umano è aperta all'ordine dell'essere al cui fondamento c'è l'Assoluto. Dimostrare tale struttura è compito della metafisica. Tale compito si rivela necessario anche nell'unione dell'uomo a Dio quale si realizza nel campo della Fede, poiché ne mette in luce la sua razionalità. La Fede non è una adesione irrazionale dell'uomo a Dio, ma è un'adesione perfettamente conforme alla natura razionale dell'uomo. L'uomo è in grado di veder i motivi, le ragioni dell'atto di Fede. Una metafisica è implicitamente contenuta nell'atto di Fede. Metafisica e religione sono inseparabili.

CONCLUSIONE

Nel nostro studio abbiamo preso in considerazione la tesi neo-positivista nonché la concezione metafisica immanentistica del materialismo che fa ricorso alla scienza positiva per sostenere la riduzione dell'intero dell'esperienza all'intero *tout court* o assoluto.

A proposito della visione del reale offertaci dai neopositivisti ne abbiamo dimostrato l'insostenibilità sia dal punto di vista gnoseologico che metafisico.

Dal punto di vista gnoseologico il neo-positivismo è insostenibile perché è destituito di qualsiasi fondamento. La riduzione del reale allo sperimentabile è un'affermazione priva di significato. Infatti, « se ogni proposizione deve essere empiricamente verificabile al fine di possedere un significato, si ha diritto di osservare che lo stesso principio di verificazione non è verificabile empiricamente e che, dunque, è esso stesso un enunciato privo di significato » (51). Ora un sistema che si regge su di un'affermazione fondamentale priva di significato è la negazione di se stesso in quanto sistema. Ogni sistema per potersi proporre deve fondarsi su di un'affermazione di valore necessario e universale, che di diritto trascende il dato sperimentale. L'esperienza ci dà i fatti o i dati concreti, singolari, i quali per essere spiegati hanno bisogno di una mediazione che non si riduca al dato stesso, altrimenti la spiegazione del dato è impossibile. Il neopositivismo, in realtà, non parla degli oggetti della scienza, bensì delle condizioni cui devono soddisfare le proposizioni, il linguaggio di essa. Ora questo leva di mezzo ogni possibilità che esso possa trovare all'interno della scienza una sorta di giustificazione. Il neopositivismo negando la validità di conoscenze universali e necessarie non è proponibile come sistema scientifico e filosofico.

L'unico modo per giustificare tale principio può essere solo quello di tentarne una fondazione filosofica, dimostrando che esso ha una portata assoluta. Ciò però si potrebbe fare solo se si dimostrasse la riduzione di tutto l'intero (la totalità del reale) al *mondo* o all'*intero* dell'esperienza. In questo modo la

(51) E. AGAZZI, *Dio di fronte alla mentalità scientifica contemporanea*, in AA.VV., *Evangelizzazione e ateismo*, Roma-Brescia 1981, p. 240.

concezione neopositivistica dell'essere verrebbe a coincidere con il postulato del materialismo per il quale c'è equazione perfetta tra essere (realtà) e materia (il mondo dell'esperienza sensibile).

Ora a proposito di tale visione metafisica del reale abbiamo problematizzato l'intero dell'esperienza, usando concetti che in linea di principio non intenzionano la sola esperienza. Abbiamo provato che elaborando la mediazione dell'esperienza, fondata sulle ragioni di essere e non essere, è contraddittorio identificare l'intero (la totalità del reale) con l'intero dell'esperienza. « In ciò consiste l'uso sintetico del principio di non contraddizione, che conduce a dimostrare il teorema metafisico per eccellenza, ossia l'esistenza dell'essere non limitato dal non essere, che proprio in quanto tale, trascende l'intero dell'esperienza, in cui tale condizione di non limitazione dell'essere è assente » (52). *Da ciò consegue che si deve uscire dal mondo dell'esperienza, perché il rimanervi implica aperta contraddizione nell'ordine ontologico: l'Intero dell'esperienza non può essere l'Intero simpliciter, cioè in modo assoluto.*

La metafisica « conoscitiva » è stata condotta con estremo rigore: essa possiede tutti i requisiti per poter reggere il confronto col rigore della scienza, pur differenziandosi da essa per il suo oggetto formale e il suo metodo.

La situazione logica del discorso metafisico confrontata con la struttura delle spiegazioni scientifiche è oltremodo più impegnativa, poiché mentre « una spiegazione scientifica consiste nella proposta di ipotesi *sufficienti* a consentire una deduzione logica dei fatti, il che significa che la negazione di quelle ipotesi non è in contraddizione con quei fatti, tant'è vero che altre ipotesi si possono sempre presentare allo stesso scopo e la scelta fra le une e le altre, (...) non è mai una questione di contraddittorietà o non contraddittorietà » (53), il discorso metafisico rigoroso « non può, affermare il trascendimento dell'intero dell'esperienza se non a prezzo di mostrare la contraddittorietà del volerlo spiegare senza uscirne; con ciò, il trascendimento dell'esperienza appare una condizione non solo sufficiente, ma anche *necessaria* per la spiegazione e quindi obbligatoria, cogente, incontrovertibile » (54).

La proposta metafisica non può non essere vera, essendo

(52) ID., p. 19.
(53) ID., p. 20.
(54) *Ivi.*

fondata sulla necessità dell'essere, che esprime nel suo intimo l'esigenza dell'assolutezza. Il campo della scienza positiva è dominato per lo più dalla falsificabilità, dal probabile, mentre la metafisica è retta dalla legge dell'incontrovertibilità, dell'incontraddittorietà il cui opposto, cioè, ripugna in modo assoluto.

Scienza e metafisica assolutamente non si oppongono, ma necessariamente si distinguono a motivo dei loro oggetti formali. Il campo della scienza riguarda un settore particolare del reale — il mondo corporeo —, soggetto alla legge della contingenza sotto l'aspetto metafisico e alla legge del determinismo sotto l'aspetto dell'attività. Le leggi fisiche non sono soggette alla necessità metafisica. Il campo della metafisica riguarda l'Intero cioè la totalità del reale nel cui seno c'è la Realtà assoluta e necessaria, che è il fondamento di tutti gli enti finiti. Le leggi metafisiche che reggono la struttura entitativa e dinamica degli enti sono necessarie, non possono essere diversamente da quelle che sono. La metafisica è opera della ragione considerata nel più alto grado della sua attività teoretica, con la quale sono raggiunti i principi primi e assoluti che, in quanto tali, devono abbracciare la totalità del reale.

Nel nostro studio abbiamo rilevato che il mondo dell'esperienza, al quale, secondo i neopositivisti, si riduce l'Intero, non è una realtà autosufficiente ma insufficiente e, in quanto tale, ai fini della sua intelligibilità, si presenta *intrinsecamente* penetrata di *relatività* verso l'Assoluto. Infatti, se l'esperienza non è l'Assoluto e la si afferma anche avulsa dalla relazione a questo, diventa *contraddittoria.* La rimozione della contraddizione si ha a condizione che l'esperienza sia relazionata all'Assoluto che la trascende: di qui la legittimità del salto qualitativo dal finito all'Infinito, dal relativo all'Assoluto. Non si può rimanere nell'ambito dell'esperienza, altrimenti si cade nella contraddizione: l'esperienza è un complesso di realtà, le quali, pur essendo, non realizzano in pieno le condizioni dell'essere sì da finire in non-essere, cioè in contraddittorietà. Se il mondo dell'esperienza esiste — ed è innegabile — e se esso non è l'intero in senso assoluto, la sua esistenza è problematica, non è intelligibile di per sé e quindi rimanda al Fondamento, all'Essere per essenza.

LUIGI IAMMARRONE

LA *RERUM NOVARUM*: 1891-1991
Il valore di una sapienza che vince il tempo e si fa storia

PARTE TERZA

LO SVILUPPO DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA SCANDITO E RITMATO DAGLI ANNIVERSARI DELLA *RERUM NOVARUM*

Premessa

Ogni pronunciamento, nota, o intervento del Magistero in tema di problematica sociale è frutto di un complesso lavoro, che si snoda *su tre momenti*: il primo è *storico*, il secondo *dottrinale*, il terzo *operativo*. Nel primo c'è la rilevazione del *dato situazionale*; nel secondo avviene la *lettura*, l'*interpretazione* e il *giudizio*; nel terzo il *progetto* e l'*azione*. Il primo è difficile, il secondo è problematico, il terzo è delicato.

Nella *prima fase* dell'insegnamento sociale della Chiesa, la stagione della *Rerum Novarum* (15 maggio 1891), più che studiare criticamente la dimensione storica e sociologica (*momento storico*) si appunta su una severa denuncia e rigorosa condanna delle reali ingiustizie con la *prevalenza al momento dottrinale*, che si ritiene esclusivo compito della Gerarchia, la quale, dopo aver posto *come premessa* i *principi* della *retta ragione* e della *Rivelazione, deduce,* attraverso una *mediazion*e di carattere *filosofico,* — il *neotomismo* — tra fede, diritto naturale e condizione operaia, le sue conclusioni.

È vero, questo si può chiamare *un limite* del documento, ma in realtà riflette la situazione storica dell'epoca. Per avere scientificamente *un momento storico,* mancavano gli strumenti (sociologia, economia, statistica, scienze politiche): i tempi non erano ancora maturi. Va ricordato, però, che è l'inizio di un metodo, che verrà sviluppato e perfezionato con il quotidiano e costante collaudo. Se la rinascita tomistica e il ritorno al diritto naturale costituiscono l'influsso della cultura dell'epoca, lo Spirito Santo assiste continuamente e guida la sua Chiesa.

Un acuto rilievo di Giovanni Paolo II «... La moderna rivoluzione industriale, determinata dall'introduzione della mac-

china (1), aveva creato una questione sociale di proporzioni inedite, tali da rendere difficile la sua lettura e, soprattutto, la sua soluzione nel pieno rispetto dell'uomo e dei suoi diritti. Occorreva riaffermare e diffondere le antiche norme di derivazione evangelica e in base ad esse giudicare i nuovi fenomeni, illuminando i credenti e tutti gli uomini di buona volontà nelle loro scelte e nei loro comportamenti. A tale esigenza Leone XIII volle appunto rispondere con la sua immortale Enciclica, offrendo un insegnamento ricco e stimolante, che i suoi Successori, nell'arco di un secolo, hanno poi ulteriormente sviluppato e precisato. Si è trattato, in pratica, di stendere *un nuovo capitolo della morale,* avente per oggetto, ad esempio, i rapporti tra capitale e lavoro, il giusto salario, le condizioni economiche, sanitarie e spirituali dei lavoratori, la salvaguardia della loro dignità, del loro diritto di associarsi per difendere le proprie ragioni, le conseguenze della crescente automazione e delle nuove metodologie produttive. *Questioni,* queste, *complesse e difficili,* sulle quali *occorreva ieri* — e *occorre anche oggi* — fare *analisi* e *formulare valutazioni il più possibile oggettive ed equilibrate,* cercando di scoprire i dettami della *giustizia,* senza trascurare l'ispirazione evangelica *della carità.* Questo è stato *l'intento* di *Papa Leone XIII.* Questo, *a cento anni di distanza, resta l'intento del suo presente Successore*» (2).

Lo sviluppo della dottrina sociale della Chiesa è stato ritmato e scandito dagli anniversari della *Rerum Novarum* — quest'immensa sorgente di avvenire! —, attraverso una costante dialettica interna di continuità e rinnovamento: dalla *Rerum Novarum* (1891) alla *Laborem exercens* (1981), sino alla *Centesimus Annus* (1991) si tratta della medesima vena sotterranea di queste encicliche, che si presentano gradualmente e progres-

---

(1) Il celebre scrittore francese, Georges Bernanos, ha scritto: «La conquista del mondo da parte della mostruosa alleanza tra la speculazione e la macchina, un giorno apparirà simile non solo alle invasioni di Gengis Kan o di Tamerlano, ma alle grandi invasioni così malconosciute della preistoria». E puntualizzava: «Le macchine non si sono moltiplicate secondo i bisogni dell'uomo, ma secondo i bisogni della speculazione (economica). Questo è il punto essenziale [...] Il valore di una civiltà si misura dalla sicurezza, che offre agli uomini. E, da quando esistono le civiltà, mai gli uomini sono stati ridotti alla miserabile condizione di occupanti provvisori di un pianeta, che domani sarà forse alla mercé di un tecnico qualunque» (BERNANOS G., *Lo spirito europeo e il mondo delle macchine,* Rusconi, Milano, 1972, p. 52).

(2) Nel suo ritorno da Carpineto Romano Giovanni Paolo II ha offerto ai fedeli riuniti a Castel Gandolfo una riflessione sull'Enciclica di Leone XIII: «la *Rerum Novarum: un nuovo capitolo della morale per interpretare i cambiamenti della rivoluzione industriale*». (In *L'Osservatore Romano,* 2-3 sett. 1991).

sivamente nei vari tornanti della storia, specialmente quando di volta in volta viene lanciata la sfida: dall'ormai lontana *rivoluzione industriale*, a quella *nucleare* sino alla presente, che è quella *informatica.*

I punti nodali di una evoluzione secolare

Pio XI (1922-1939). Quarant'anni dopo la *Rerum Novarum*, e precisamente il 15 maggio 1931, viene pubblicata la *Quadragesimo anno.* Nel lungo arco di tempo che intercorre fra i due documenti, gli atti del magistero pontificale, oltre che alla difesa della integrità religiosa contro il modernismo, affrontano i problemi del passaggio dalla « democrazia sociale » alla « democrazia politica ». Durante il suo pontificato emergono i totalitarismi politici, di stampo fascista e nazista e, analogamente, il comunismo staliniano.

Risolta la crisi di coscienza, che per troppo tempo aveva angosciato il cattolicesimo italiano, con la *Conciliazione del 1929,* Pio XI il 15 maggio 1931 sigla l'enciclica, che porta come sottotitolo: *Della restaurazione dell'ordine sociale in piena conformità con le norme della legge evangelica.* Come è noto, negli anni Trenta, a partire dal *venerdì nero* del *18 ottobre 1929,* il drammatico crollo di *Wall Street,* che segnava la riprova del fallimento dell'economia di allora, faceva esplodere una vastissima e impressionante crisi, accompagnata da disoccupazione di massa, crollo dei prezzi, svendite generali, svalutazione della moneta, rivolte sociali: erano i prodromi del secondo conflitto mondiale.

Pio XI, di fronte a questi negativi e preoccupanti sviluppi dell'economia mondiale, prende in attento esame non la « questione sociale », così come si era presentata all'epoca di Leone XIII, ma *l'intera vita economica,* dominata dal capitalismo finanziario, dai grandi *trusts,* a tendenze monopolistiche.

La *Quadragesimo anno* si articola in tre direzioni:

1) la commemorazione della *Rerum Novarum*: ne sottolinea il valore della « mirabile dottrina », mentre con profondo intuito coglie la sua permanente attualità: « resterà gloriosa nei ricordi dei secoli »;
2) lo sviluppo della dottrina sociale della Chiesa, richiesto dalle mutate contingenze storiche;
3) le grandi e profonde trasformazioni della società, avvenute dopo quarant'anni dall'epoca di Leone XIII.

Il progetto di Pio XI ha come obiettivo la *liberazione del proletariato,* attraverso il *principio di sussidiarietà* e la *restaurazione dei corpi professionali.*

Si tratta di « uno schema preciso di organizzazione sociale che, adoperando gli esistenti elementi della cooperazione di gruppo, contemplava una società e uno Stato operanti per mezzo delle associazioni professionali, autogovernantisi nell'ambito di un insieme di precetti etici. È questo lo Stato delineato nell'enciclica *Quadragesimo anno* » (3). L'ordine sociale dev'essere ristrutturato in modo che lavoro e capitale potessero essere coordinati e difesi: il capitale, infatti, abbisognava del lavoro e il lavoro del capitale come già aveva dichiarato Leone XIII. Difesa del bene comune: ecco *l'obiettivo.* Armonizzare carità e giustizia: ecco *l'ideale.* Un energico e netto rifiuto di ogni forma di autoritarismo e totalitarismo politico, che distruggono la personalità umana. Un « no » deciso alla statolatria.

Pio XII (1939-1958)

Pio XII, nella commemorazione del *cinquantenario* della *Rerum Novarum* (Radiomessaggio del 1° giugno 1941) (4), pubblicato in occasione della festa di Pentecoste, definisce il documento la « *Magna Charta* dell'operosità sociale cristiana ... meritevole di essere a caratteri d'oro segnata nei fastigi della storia ».

---

(3) Di notevole, direi, eccezionale valore i tre documenti pontifici, che «La Civiltà Cattolica» (Rivista diretta dai PP. Gesuiti) di quell'epoca ha definito la *Trilogia della Passione,* perché pubblicati in rapidissima successione di tempo nella cosiddetta settimana di Passione del 1937: *Mit brennender Sorge* (14 marzo 1937) sulle condizioni della Chiesa Cattolica nel Reich germanico; *Divini Redemptoris* (19 marzo 1937) sul comunismo ateo; *Nos es muy conocida* (28 marzo 1937) sulla situazione religiosa nel Messico.

(4) Si è in pieno conflitto mondiale. Pio XII lancia al mondo un radiomessaggio, per commemorare il cinquantenario della *Rerum Novarum.* Il momento è particolarmente grave e il Papa non ritiene opportuno pubblicare una nuova enciclica, perché, come dichiara egli stesso: «quali problemi e quali assunti particolari, forse del tutto nuovi, presenterà alla sollecitudine della Chiesa la vita sociale dopo il conflitto, che mette a fronte molti popoli, l'ora presente rende difficile designare e prevedere». La preoccupazione di Papa Pacelli, infatti, si concentra sull'*ordine internazionale,* spaventosamente sconvolto. La seconda guerra mondiale è stato un diabolico ingranaggio, che ha stritolato tutti quanti: 55 milioni di morti, 35 milioni di feriti, 3 milioni di dispersi, 1500 miliardi di dollari, buttati nella apocalittica mischia. È un tragico bilancio, che dovrebbe far riflettere tutti e per sempre.

L'attenzione del documento si concentra, quindi, sulle tre strutture portanti, in cui si snoda l'intera vita sociale: *proprietà, lavoro e famiglia*, per formularne i grandi principi direttivi:

1) Pio XII richiama la funzione sociale della *proprietà*, rimarcando, sulla linea del pensiero di S. Tommaso d'Aquino, che il diritto di proprietà non è un diritto primo ed assoluto, ma è secondario, in quanto subordinato al *diritto primario e fondamentale all'uso dei beni* derivante dalla universale destinazione dei beni materiali, creati da Dio *per tutti gli uomini.*

2) Per quanto riguarda *il lavoro,* Pio XII sottolinea che non si può parlare soltanto di *obbligo morale,* cioè del *dovere* che impone all'uomo il lavoro, ma che è necessario fare attenzione al *diritto al lavoro* e quindi (come è sviluppato anche in altri documenti) è dovere dello Stato intervenire, perché siano rimossi gli ostacoli alla realizzazione di tale diritto.

3) La tematica della *famiglia* è studiata sotto l'angolazione della proprietà, non solo di beni di consumo, ma anche immobiliari (casa e terreno), per garantire quella sana libertà e autosufficienza necessarie alla realizzazione dei gravi doveri assegnati da Dio ai coniugi.

Concilio Vaticano II (1962-1965)

All'inizio degli anni Sessanta si apre la stagione del Concilio Vaticano II: c'è una svolta storica. Mentre, infatti, la lettura che negli ultimi tre secoli — più esattamente dall'enciclica *Mirari Vos* (1832) di Gregorio XVI, e, passando per la *Quanta cura* e il *Sillabo* (1864) di Pio IX, alla *Summi Pontificatus* (1939) di Pio XII — si è fatta dell'uomo e del mondo è stata marcatamente *pessimistica* (5), vedendoli nel segno di una profonda

---

(5) «L'illuminismo, nel senso più grande del continuo progresso, ha perseguito da sempre l'obiettivo *di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni.* Ma la terra, interamente illuminata, splende all'insegna di trionfale sciagura» (HORKHEIMER M.-ADORNO T.V., *Dialettica dell'Illuminismo,* Einaudi, Torino, 1976, 11).

Orwell, nel suo noto romanzo *1984* mette sulla bocca del protagonista questa domanda: «Riesci a vedere ora quale tipo di mondo stiamo creando? Esso è proprio l'esatto opposto di quella stupida utopia egoistica immaginata dai riformatori del passato. Un mondo di paura, di tradimenti, di torture. Un mondo di gente che calpesta ed è calpestata. Un mondo che diverrà non già meno, ma più spietato, man mano che si perfezionerà. Il progresso del nostro mondo vorrà dire soltanto il progresso della sofferenza» (ORWELL G., *1984*).

e irreversibile apostasia da Dio e dal Cristianesimo e della lotta alla Chiesa, con la celebre costituzione *Gaudium et Spes* del Concilio Ecumenico Vaticano II c'è un effettivo mutamento di rapporto fra Chiesa e mondo: « Le gioie e le speranze — dichiara il documento — le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di coloro che soffrono, sono anche le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel nostro cuore. [... La Chiesa] si sente realmente, intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia » (6) ... « Nutre nei riguardi della famiglia umana solidarietà, rispetto e amore » (7). Si tratta, per essa, « di salvare la persona umana e di rinnovare l'intera società... La Chiesa mira a continuare sotto l'azione dello Spirito Paraclito, l'opera stessa di Cristo, il quale è venuto nel mondo per dare testimonianza alla verità, per salvare e non per condannare » (8).

Il Concilio guarda il mondo con grande simpatia e senso di viva partecipazione. Getta anche uno sguardo dentro il cuore dell'uomo contemporaneo, pellegrino del nulla o dell'Assoluto, dove scopre grandezza e miseria, che si riflettono nel mondo, che egli ha costruito, in quanto è solcato da raggi di luce e fasciato da fitte tenebre: grazia e peccato, grandezza di Dio, miseria dell'uomo.

Il Concilio, però, non si abbandona ad un ottimismo acritico ed ingenuo: opera una specie di bilancio e attua una rivisitazione della storia umana degli ultimi secoli: la vede come un grande « segno », che va letto con attenzione, e « decifrato » con una delicata azione di discernimento, fatta alla luce dello Spirito Santo, per scoprirvi ciò che viene dall'uomo, in quanto è mosso dallo Spirito di Dio, e ciò che invece viene dalla superbia, dall'egoismo, dall'ambizione, dall'avarizia, dalla sete di potere e di piacere, e quindi dall'uomo, in quanto è sotto l'influenza dello spirito del Male. Il Concilio con la *Gaudium et Spes* ha redatto una viva e concreta *metodologia* per discernere i « segni dei tempi », offrendo ai cristiani le indicazioni da seguire per *giudicare con equità e spirito evangelico* il mondo moderno.

La *Rerum Novarum* è « il germe fecondo, donde si svolse una dottrina sociale cattolica, che offrì ai figli della Chiesa, sa-

(6) *Gaudium et Spes*, n. 1.

(7) *Gaudium et Spes*, n. 2.

(8) *Gaudium et Spes*, n. 3.

cerdoti e laici, ordinamenti e mezzi per una ricostruzione sociale, esuberante di frutti » (9). Il documento leoniano costituì il primo passo, per iniziare un sospirato percorso di riconciliazione tra Chiesa e mondo moderno, dopo un troppo lungo periodo di reciproca incomprensione e urto: è la prima testata di ponte, gettata da Papa Pecci ottuagenario al mondo di fine secolo — l'Ottocento! —, e che raggiungerà la sua piena realizzazione con il Concilio Vaticano II.

Il punto di partenza di tutto questo meraviglioso *iter* è la *Rerum Novarum.*

La chiave di lettura di questa evoluzione si può trovare con sicurezza nell'inversione dell'antico adagio: all'*Ubi Deus, ibi homo,* va sostituito *Ubi homo, ibi Deus.* Non cambia nulla: è sempre la medesima strada, percorsa in discesa o in salita: *da Dio all'uomo,* e *dall'uomo a Dio.*

Paolo VI, nell'omelia del 7 dicembre 1965, a chiusura del Concilio ha detto: « E che cosa ha considerato questo augusto Senato nella umanità, che esso sotto la luce della divinità, si è messo a studiare? Ha considerato ancora l'eterno bifronte suo viso: la miseria e la grandezza dell'uomo, il suo male profondo, innegabile, da se stesso inguaribile, e il suo bene superstite, sempre segnato di arcana bellezza e d'invitta sovranità... La Chiesa, dunque, « si è confrontata con il mondo moderno e con il suo umanesimo ateo: Che cosa è avvenuto? — si chiede Paolo VI —. Uno scontro, una lotta, un anatema? Poteva essere, ma non è avvenuto. *L'antica storia del samaritano* — aggiunge Papa Montini — *è stato il paradigma della spiritualità del Concilio.* Una simpatia immensa lo ha tutto pervaso... Il suo atteggiamento è stato molto e volutamente ottimista. Una corrente di affetto e di ammirazione si è riversata dal Concilio sul mondo moderno. Riprovati gli errori, sì; perché ciò esige la carità, non meno che la verità; ma per le persone solo richiamo, rispetto e amore. Invece di deprimenti diagnosi, incoraggianti rimedi; invece di funesti presagi, messaggi di fiducia sono partiti dal Concilio verso il mondo contemporaneo; i suoi valori sono stati non solo rispettati, ma onorati; i suoi sforzi sostenuti; le sue aspirazioni purificate e benedette » (10). Già nella sua enciclica programmatica, *Ecclesiam suam,* Paolo VI aveva sottolineato la viva necessità di questa metodologia ecclesiale: « La Chiesa

---

(9) PIO XII, *Radiomessaggio di Pentecoste,* 1941.

(10) PAOLO VI, *Omelia nella IX sessione del Concilio,* 7 dicembre 1965.

deve venire a dialogo con il mondo, in cui si trova a vivere. La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio » (11).

Giovanni XXIII (1958-1963)

Gli anni Sessanta si aprono, dunque, su di un nuovo scenario, colmo di grandi speranze: lampi di luce nuova rompono a sprazzi il cielo cupo, che grava sull'umanità. *Un progetto di carattere mondiale*: Giovanni XXIII, « il papa buono », non solo chiama *la Chiesa intera a concilio*, come già si è accennato, ma incoraggia *ogni forma di dialogo internazionale*: il nuovo presidente americano, *John Kennedy, si incontra a Vienna con il premier sovietico, Kruscev*, nel giugno 1961; *il disgelo della guerra fredda* sembra avviato.

Il 12 aprile dello stesso anno *Jurij Gagarin* è *il primo astronauta*; pare ci sia volontà di collaborazione a livello internazionale con la messa in orbita di satelliti artificiali: il mondo sta rivelando un'aperta volontà di unificazione?

Il 15 maggio 1961 è *il settantesimo anniversario* della *Rerum Novarum* e Giovanni XXIII pubblica nel mese di luglio la sua enciclica commemorativa, che porta la data del 15 maggio.

Quei rapidi guizzi di luce, però, quei veloci istanti di speranza si spengono subito e ritorna il buio tenebroso.

Nel luglio 1961 Giovanni XXIII ha appena pubblicato la *Mater et Magistra*, i cui temi « comunità » e « socializzazione » fanno da chiave di volta a tutta la trattazione (mentre verità, giustizia e amore sono i segnavia, per costruire insieme con tutti gli uomini un'autentica comunione), quando improvvisamente, a distanza di un mese, sembra subire una grave ed umiliante smentita: inizia la costruzione del vergognoso *muro di Berlino*; è la logica del più forte.

A distanza di un anno, e precisamente nell'ottobre 1962, esplode la *crisi di Cuba*: si sperimenta l'incupirsi di un cielo senza valori etici e senza significati di vita, mentre un'angoscia terribile cala sul mondo intero per la paura di un *imminente confronto atomico* fra le due super-potenze, USA e URSS. In quello stesso mese di ottobre, però, Papa Giovanni come si è già detto apre *il Concilio Vaticano II*, dichiarandosi fiducioso

---

(11) PAOLO VI, Enciclica *Ecclesiam suam*, n. 38.

negli uomini e nella Provvidenza. L'11 aprile 1963 dona al mondo intero il suo *ultimo messaggio*: l'enciclica *Pacem in terris*.

A partire dalla *Mater et magistra* e *Pacem in terris* la dottrina sociale della Chiesa ha accolto la sfida dell'*accelerazione della storia,* cui il mondo contemporaneo è stato sottoposto, nella ferma consapevolezza che *o l'uomo è di nuovo il fine, o, altrimenti, è la fine dell'uomo.* È questo il vero dilemma — *to be or not to be* — del nostro tempo. Mi suggerisce l'interrogativo all'interno della concezione agostiniana sull'ambiguità della storia: *Historia anceps, historia bifrons.* Giovanni XXIII, attento osservatore dei tempi, annotava: « Fu detto felicemente che come il mondo antico non ha ancora finito di morire, così il mondo nuovo non ha ancora finito di nascere ». Sullo sfondo sembra di vedere in controluce il campo con il grano e la zizzania della parabola evangelica di Matteo.

Nella *Pacem in terris* Papa Giovanni scrive: « L'uomo è una persona, una natura dotata di intelligenza e di volontà libera; e quindi è soggetto di diritti e di doveri, che scaturiscono immediatamente e simultaneamente dalla stessa natura: diritti e doveri che sono, perciò, universali, inviolabili, inalienabili » (n. 5).

Oltre a raccogliere la sfida dell'*accelerazione vertiginosa della storia, sotto il profilo metodologico* le encicliche sociali hanno operato notevoli e significativi *adeguamenti,* da un lato *aggiornandosi* in rapporto *al mutarsi dei termini della questione sociale,* dall'altro *allargando ulteriormente la dimensione universale* dell'insegnamento sociale e *la sua autorità al di là della comunità dei credenti,* come forse non era mai successo. Ha avuto, quindi, chiara rilevanza l'approccio *teologico-ecumenico* e quello *critico-storico.*

In questo nuovo contesto *la legge naturale* viene considerata con *minore schematicità* e l'*ordine divino* — al di là del carattere di normatività — viene presentato *come un progetto,* che l'uomo deve realizzare.

C'è una continua e costante attenzione al dato storico, inteso come segno dei tempi, attraverso il quale Dio interpella gli uomini. Infatti, mentre nell'enciclica *Mater et Magistra* (1961) la Chiesa pone *al centro* delle sue preoccupazioni *la giustizia internazionale,* nella *Pacem in terris* (1963) presenta al mondo intero la *Magna Charta dei diritti umani.*

Nella *Mater et Magistra* la questione sociale non è più soltanto la *condizione operaia* della *Rerum Novarum* e neppure il *problema economico* della *Quadragesimo anno.* L'orizzonte si

allarga su *prospettive cosmiche*: vengono fatti emergere i problemi di un mondo in *tumultuosa* e *rapida evoluzione.*

Inoltre *alla deduzione* dell'affermazione incisiva *dei principi di giustizia* contenuti nei primi documenti pontifici, dalla *Rerum Novarum* in poi, si è sostituito il *processo induttivo,* direi di sapore fenomenologico: partendo dalla presa di coscienza della sfida della storia e dei suoi problemi sociali, si è realizzata una lettura alla luce del Vangelo. Persino sotto il profilo dello *stile* la *Mater et Magistra* e la *Pacem in terris* hanno una *forma semplice,* non curiale o solenne, un tono colloquiale pacato e persuasivo, un linguaggio ed un ragionamento di stampo biblico alla portata di tutti: è il messaggio di Dio all'uomo, in una calda atmosfera di attenzione e di amore.

In quel documento, dal titolo *Orientamenti per lo studio della dottrina sociale,* che l'Episcopato italiano ha emanato, al paragrafo 11 si legge questa viva raccomandazione: « Come si è già detto, la dottrina sociale della Chiesa per il suo carattere di mediazione tra il Vangelo e la realtà concreta dell'uomo e della società, ha bisogno di essere *continuamente aggiornata* e resa *rispondente alle nuove situazioni del mondo e della storia.* Di fatto, nel succedersi dei decenni essa ha conosciuto una *notevole evoluzione* ».

Paolo VI (1963-1978)

Il Concilio Vaticano II è terminato ormai da due anni: si tratta adesso di renderlo vita della Chiesa. Vasta confusione e crisi profonda sono dinnanzi agli occhi di tutti. Dopo la breve speranza degli anni di Giovanni XXIII, il mondo è precipitato ancora in una catena di focolai di guerre. Nella seconda metà degli anni Sessanta è la volta del *Vietnam,* mentre la *Cina* è in preda alla *rivoluzione culturale*: nel Terzo Mondo non c'è pace. Intanto si avvertono a distanza le prime *avvisaglie* (12)

---

(12) Più che di avvisaglie si può parlare di *Scadenze della contestazione.*

1964 Settembre: contro le restrizioni imposte dalle autorità accademiche, gli studenti del *campus* di Berkeley (California) rivendicano la libertà di parola, il diritto di discutere temi politici nel *campus,* invitando nel caso anche oratori esterni, la partecipazione al governo dell'università, attraverso propri rappresentanti.

Dicembre: sciopero generale degli studenti di Berkeley e occupazione dell'università.

1965 Maggio: si riunisce a Bonn un congresso contro le « leggi sullo stato d'emergenza, proposte sino dal 1956. Il Parlamento federale tedesco non è mai riuscito ad approvarle.

Giugno: migliaia di giovani, provenienti dall'Inghilterra e da tutto il mon-

della contestazione (il radicarsi di una « rivolta » in un terreno di lotta), che, esplodendo, divamperà poi dappertutto.

Il 26 marzo 1967 Paolo VI lancia il suo grido: « *Lo sviluppo è il nuovo nome della pace* » e si rivolge a tutti gli uomini di buona volontà.

L'enciclica *Populorum progressio* non è altro che *una rilettura della Rerum Novarum in chiave mondiale,* alla luce dello sviluppo di tutti i popoli. La Chiesa non offre assolutamente un modello specifico, da imporre a tutti i popoli, ma presenta un ideale, che mette in discussione i vari progetti di sviluppo, per verificare se il progresso è a favore dell'uomo, di ogni uomo. Alla Chiesa interessa l'aspetto morale, non quello tecnico.

Paolo VI nella *Populorum progressio* conduce una realistica e spassionata analisi delle Missioni, che non sempre hanno salvaguardato l'identità dei popoli in via di sviluppo, la loro natura, il loro bisogno di autonomia. Sottolinea l'esigenza di unità, senza, però, giungere all'uniformità: unità nella fede, nella diversità delle culture e delle strutture.

Si legge fra riga e riga, una *grave accusa*: il *sottosviluppo* del «Terzo mondo» è stato causato *dallo sviluppo industriale dell'Occidente capitalista,* dal *saccheggio* delle sue risorse natu-

---

do, si ritrovano all'*Albert Hall di Londra* per una manifestazione *happening* della cultura alternativa e *underground.*
Luglio-Settembre: gestiti dalla setta delle «Pantere nere» l'ala estremista del movimento per l'integrazione razziale, esplodono tumulti e rivolte nei ghetti delle città americane, abitati dagli strati più poveri della popolazione negra.

1966 Gennaio: occupazione della Facoltà di scienze sociali di Trento, frequentata da *Renato Curcio e soci, discepoli del sociologo Alberoni:* gli studenti si oppongono alla sua trasformazione in Facoltà di scienze politiche.
Aprile: scoppia in *Cina la rivoluzione culturale.* È un duro scontro politico all'interno del Partito Comunista Cinese. Scontri violenti *all'università di Roma* per la morte dello studente *Paolo Rossi,* addebitata a giovani di estrema destra.
Ottobre: si fonda la *Radical Student Alliance,* per dare al movimento studentesco britannico «una base di discussione e di azione».
Novembre: si diffonde nell'Università di Strasburgo (Francia) la critica *underground.*

1967 Febbraio: a *Pisa* viene occupata l'Università della Sapienza.
Luglio: si organizza a Londra con giovani di ogni parte del mondo il congresso della *Dialettica della liberazione,* cui partecipa anche HERBERT MARCUSE.
Novembre: la contestazione si fa sentire anche in Italia; a Trento e a Torino gli studenti impediscono ogni attività didattica, inaugurando così la penosa stagione delle occupazioni universitarie in tutto il Paese.

1968 Febbraio: a Valle Giulia, sede della facoltà di architettura dell'Università

rali e dal nostro *sistema basato sul profitto,* sulla *concorrenza,* sulla *proprietà privata dei mezzi di produzione.* Si sottolinea che la proprietà privata *non è un diritto incondizionato ed assoluto*: le scelte vanno fatte *in prospettiva del bene comune.* Occorre tener presente la diversa mentalità fra noi e loro, il nostro criterio di scambi, nettamente diverso, perché quello occidentale punta sull'imperialismo internazionale del denaro. Paolo VI sottolinea infine il *legame fra sviluppo e pace,* che si rivela decisamente inscindibile. Condanna la folle corsa agli armamenti, che, mentre pone l'umanità sotto la tragica ipoteca di una possibile estinzione — se non altro per errore — impedisce un decisivo impegno di tutti e di ciascuno a vantaggio dello *sviluppo umano nell'intera gamma delle sue sfaccettature* — fisico, intellettuale, economico, sociale e spirituale — di tutti i popoli e di tutte le persone.

Il 1968 è l'anno del soffocamento cruento della primavera di Praga.

Gli anni Sessanta sono ormai a monte di tante dolorose vicende, le cui coordinate si possono riscoprire nelle paurose e scatenate contestazioni di segno studentesco, operaio e femminista. Lo « spirito del 68 » proveniente da oltre oceano soffia sull'Europa, mettendo in crisi concezioni e strutture, ideologie

---

di Roma, si dà inizio ufficiale alla violenza organizzata. Scontri sanguinosi fra polizia e studenti.
Marzo: la contestazione occupa l'Università di Nanterre (Parigi). Gravi scontri anche a Milano presso la caserma Sant'Ambrogio.
Aprile: attentato a Rudi Dutschke, il *leader* della Lega degli studenti tedeschi. In Inghilterra università e *colleges* vengono sistematicamente occupati.
Maggio: dalla Sorbona al Quartiere Latino si estende il fronte di sanguinose battaglie. Il generale De Gaulle si precipita a consultare i comandanti delle forze armate francesi, dislocate in Germania, mentre Cohn Bendit, l'anima della rivolta studentesca in Germania, viene espulso dalla Francia.
Agosto: soffocato nel sangue dalle truppe dell'Unione Sovietica e del Patto di Varsavia il disegno di «un socialismo dal volto umano», in Cecoslovacchia: *la primavera di Praga.*

1969 *Gennaio:* in Cecoslovacchia Jan Palach, Sandor Bauer si fanno tragicamente torce umane, per protestare contro l'invasione sovietica.
Febbraio: per le vie di Milano e Roma esplodono gravi tumulti. Sempre a Milano, il sequestro del Professor Trimarchi e l'occupazione dell'Ateneo.
Ottobre-Novembre: « autunno caldo » caratterizzato da scioperi, disordini, violenze in tutto il Paese.

1970 *Gennaio:* otto giovani si suicidano con il fuoco — torce umane — per protesta contro la violenza, la guerra e la follia crudele degli uomini.
Febbraio: a Trieste il giovane Ottavio Zacchigna si trasforma in torcia umana per protesta.

(Cfr. AA.VV., *Dov'è finito il '68? Un bilancio per gli anni '80.* Edizioni Ares, Milano, 1979).

e costumi, scelte e comportamenti, mentre imperversano gli infernali anni di piombo, che moltissimi di noi ricordano con orrore.

Il mondo desidera, invoca giustizia e pace... purtroppo tutto si oscura e la tragedia segue il suo corso fatale e ineluttabile. Sembra quasi che si arrivi a pensare che il destino dell'uomo è segnato dal dolore, dalla mancanza di senso, dall'assenza assoluta di ogni vera speranza: si ha l'impressione che la croce sia come la cifra più espressiva del fatto disperato di vivere. D'altra parte, «il nostro pianeta — ci avvertiva Antonino Zichichi — è imbottito di bombe, ma rischiamo di passare alla storia come i barbari del Duemila, come coloro che hanno imbottito la terra di venti miliardi di tonnellate di tritolo. Sul capo di ciascun abitante del pianeta incombono tremila chili di tritolo pronti ad esplodere. Quella bellica è una tecnologia selvaggia, un insulto alla scienza...! Fare scienza — è sempre Zichichi che parla — vuol dire studiare le leggi della natura, mentre per molti vuol dire fabbricare bombe. In questi ultimi anni sono nate più bombe che bambini». L'ideale della *scienza per la pace* ha, come *conditio sine qua non, la coscienza.* La scienza invece, senza coscienza ha già tracciato un pauroso sentiero di una impensabile *via crucis* dell'uomo nucleare, avendo costruito da tempo, come inumano punto di partenza, la prima stazione, Hiroshima: 6 agosto 1945.

Paolo VI, in questa delicata congiuntura, che sembra senza alcuna via d'uscita, si rifà a quell'immensa sorgente di avvenire, che è il messaggio di Leone XIII, la *Rerum Novarum*: la ripensa e la riscrive, aggiornandola, in occasione dell'*ottantesimo anno* della sua pubblicazione.

Il 14 maggio 1971 Paolo VI pubblica l'*Octogesima adveniens* (13). Il documento si snoda su due tematiche fondamentali:

a) la prima ha come titolo *Lo sviluppo integrale dell'uomo.* Sarebbe una tragica illusione parlare di sviluppo

---

(13) L'*Octogesima adveniens* è una *Lettera apostolica* indirizzata al Cardinale Roy, presidente della Pontificia Commissione *Iustitia et Pax* e del *Consilium de laicis*, non un'enciclica. A rigor di termini, un'enciclica è indirizzata *a tutti i vescovi* e ha una forza decisamente *impegnativa e vincolante.* La Lettera, invece, è redatta in modo da lasciare ampio spazio alla discussione (e quindi, anche al dissenso): c'è, infatti, una netta distinzione fra le *idee fondamentali* inderogabili e le applicazioni concrete sulle quali si possono avere opinioni personali e divergenti. La *Lettera* non è dunque né un'opinione personale del Papa, né un punto di riferimento assoluto.

dei popoli, se non si sarà prima realizzato ogni sforzo per promuovere adeguatamente l'uomo, ogni uomo, che è la meravigliosa cellula, da cui i popoli sono formati. E il *vero sviluppo* consiste nel passaggio da condizioni meno umane a condizioni più umane, sino a giungere alla contemplazione di Dio.

b) La seconda tematica — *Lo sviluppo solidale dei popoli* — si articola a sua volta su tre essenziali motivi di fondo:

   1) l'impegno della *solidarietà,* che vincola tutti gli esseri umani (c'è delineata una viva ed aggiornata visione del *superfluo,* sia in chiave comunitaria, sia su scala mondiale).

   2) I doveri di *giustizia* (superando decisamente la meschinità del libero scambio puro e semplice).

   3) Si prospetta il dovere di *fraternità,* come chiave di volta per nuove e concrete esperienze.

Tra il 30 settembre e il 7 novembre 1971 è radunato in Roma il III Sinodo dei Vescovi, che si pone come obiettivo l'analisi dello spaventoso quadro delle ingiustizie nel nostro mondo, alla ricerca di un nuovo impegno e contributo da parte dei cristiani, in prospettiva di quella nuova giustizia, che è sia attesa umana, sia esigenza della coscienza illuminata dal Vangelo.

A conclusione dei lavori, con l'autorità di Paolo VI fu emanata una dichiarazione finale, dal titolo « *Sulla giustizia nel mondo* ».

Il documento si snoda su tre momenti:

a) c'è un'indagine sulle manifestazioni dell'*ingiustizia a livello internazionale.* Il risultato è un tremendo e pauroso dato di fatto: le discriminazioni e gli squilibri di potere, che oggi caratterizzano i rapporti tra individui, gruppi, classi sociali e popoli sono tali da rendere *la situazione del mondo strutturalmente ingiusta.*

b) Questa ingiustizia strutturale è *un grave peccato sociale.*

c) I cristiani sono chiamati a fare in risposta all'appello di Dio e dei fratelli *quattro scelte operative concrete*: la Chiesa si impegna a farsi *esempio di giustizia,* riformando la sua vita interna; vuol farsi *promotrice di una azione risanatrice* a livello internazionale nei confronti dei responsabili; promuovere *un dialogo culturale aper-*

to a tutti gli uomini di buona volontà; la Chiesa dichiara di volersi «*fare voce di quanti nel mondo non hanno voce*» per farsi ascoltare.

A coronamento del IIII Sinodo dei Vescovi, celebrato a Roma nell'autunno del 1974, sul tema della ricerca di nuove aggiornate vie per l'evangelizzazione della società moderna, Paolo VI pubblicava, l'8 dicembre 1975 l'Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi,* il cui nocciolo dottrinale può considerarsi una delle più luminose ed incisive pagine di dottrina sociale cristiana: *promozione umana* e *liberazione nel disegno globale della salvezza, donataci dal Cristo* realizzano l'autentica evangelizzazione.

La parola programmatica di Paolo VI si riassume in questo impegno: *costruire la civiltà dell'amore,* l'unica vera a misura d'uomo, perché solo l'amore può cambiare radicalmente il mondo.

Le primitive comunità cristiane ne hanno fatto l'esperienza e Luca, il medico carissimo (come lo chiama S. Paolo) (14) e storico (15), nel Libro degli Atti degli Apostoli ce ne riferisce con entusiasmo (16).

La civiltà dell'amore non nasce da un progetto elaborato sulla base di fumose ideologie, che possono darci soltanto un impianto di sterile filantropia; né da astratti principi di filosofia politica, proiettata verso una costruzione utopica: nasce, invece, dal convergere dell'impegno di tutti coloro, che si muovono sul tracciato della carità.

La costruzione di questa civiltà, più che di tecnici e progettisti, ha bisogno di manovali, perché il progetto è predisposto da sempre, e a seguire e dirigere la realizzazione pensa lo Spirito Santo.

* * *

---

(14) Nella lettera ai *Colossesi* (IV, 14), alla fine, come in altre lettere, l'Apostolo aggiunge i saluti autografi: «Vi saluta Luca, il caro medico». In greco c'è un'espressione di estrema tenerezza, «*agapetòs*»: è il medico mio prediletto, quindi un amico carissimo.

(15) Il Vangelo di Luca è il Vangelo della storia. C'è la preoccupazione di fare un Vangelo che sia anche storico e attento alle esigenze ed istanze della storia. Il suo celebre Prologo (I, 1-4) è un luminoso documento di coscienza e responsabilità storica.

(16) È sufficiente leggere *Atti* IV, 32-37 - V, 1-11: è certamente la pagina più sconvolgente dell'intera opera di Luca, che oggi è considerata il documento storico/teologico più importante della Bibbia.

A quindici anni dalla scomparsa, la figura di Paolo VI rivela sempre più la sua statura gigantesca. È vero, il suo fu un pontificato contestato e carico di sofferenza. La contestazione, infatti, *penetra nello stesso «santuario»*, invitando *al tradimento e alla fuga; scuote e minaccia* con virulenza quell'istituzione, che Papa Montini tanto amava, *l'Università Cattolica del S. Cuore di Milano*. L'enciclica *Humanae vitae* provoca all'interno della Chiesa dissenso e reazione, all'esterno accuse e ribellione.

Supplica pubblicamente i rapitori di Aldo Moro, perché lo rimettano in libertà. E la risposta fu la tragica scoperta del cadavere dello statista assassinato, chiuso nel baule di un'auto, abbandonata nel pieno centro di Roma: una diabolica sfida!

La storia, però, rivela e restituisce al suo pontificato la luminosità delle due fondamentali coordinate, che furono le linee direttive di Paolo VI nel suo lavoro apostolico, a servizio della Chiesa e del mondo: *amore e ortodossia.*

L'amore lo ha reso *difensore dell'uomo*, l'ortodossia ha fatto di lui un intrepido *testimone della fede* (17).

Giovanni Paolo II 1978: un Papa che viene da lontano
Una premessa.

Due sono le *linee culturali* della sua azione, che si rivelano subito, fin dall'inizio del suo pontificato: una *viva attenzione per l'uomo*, cioè un *forte umanesimo integrale, in chiave teologica*; l'impegno di suscitare e proteggere nella Chiesa *la speranza di un'epoca nuova* della sua storia, cioè quasi un appuntamento ultimo, *una mentalità d'avvento* (18).

L'uomo — scrive nella prima enciclica *Redemptor hominis* — è «la prima e fondamentale via della Chiesa». Il Bogliolo,

---

(17) Cfr. *Paolo VI, testimone della fede, difensore dell'uomo*, a cura di G. Campana, *Atti di un Convegno sul pontificato di Papa Montini*, Centro Editoriale Cattolico Carroccio, Padova, 1992.

(18) La ripetuta sottolineatura di Giovanni Paolo II, nelle diverse encicliche, dell'invito ad alzare gli occhi verso l'orizzonte bimillenario non ha il minimo riferimento ad una lontana psicosi legata allo scadere del Millennio. Nella celebre Costituzione *Dei Verbum* del Vaticano II si legge: «La Chiesa, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della Verità Divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio» (Cost. *Dei Verbum*, n. 8).

riferendosi alla *Redemptor hominis* e alla *Dives in misericordia,* annota: « In questa luce risuonano ancora al nostro orecchio le parole pronunciate da Giovanni Paolo II, nel giorno stesso dell'inizio del suo ministero pontificale in piazza S. Pietro: "con quale riverenza dobbiamo pronunziare questa parola: uomo"! ». « L'uomo — commenta il Salesiano — creato ad immagine di Dio è tale soprattutto in quanto spirito e perciò in quanto persona e come persona ha in sé qualcosa di assoluto. Si direbbe che, creandolo a sua immagine, Dio abbia lasciato nell'uomo qualcosa di sé » (19).

In Cristo l'uomo recupera la sua dimensione di essere creaturale, ma anche la sua dignità di figlio di Dio, la sua identità autentica di « uomo ». Nell'enciclica *Dives in misericordia,* Giovanni Paolo II scrive che le relazioni umane sono inquinate ad ogni livello — personale, di gruppo, nazionale e mondiale — da odio, violenza, sopraffazione, egoismo, ingiustizia. La strada per essere più umani e fratelli è la misericordia, come vertice dell'amore. Nell'enciclica *Dominum et vivificantem,* il Papa ci invita a guardare avanti, verso il nuovo Avvento, nella luce dello Spirito, che guida la storia attraverso il tempo umano e profetico.

Papa Wojtyla, sin dalla prima pagina dell'enciclica *Redemptor hominis* (1979), da sicuro scrutatore dei segni dei tempi, ci suggerisce di alzare lo sguardo all'orizzonte dell'anno 2000 e, da esperto alpinista, ci guida, con passo lento e deciso — come in una immensa scalata della Chiesa — verso l'ultima vetta del tempo.

Questa sua preoccupazione è presente nell'enciclica *Dives in misericordia* (1980) e nella *Dominum et vivificantem* (1986), dove ci prospetta quel sole di grazia, che sarà « il grande Giubileo e segnerà il passaggio dal secondo al terzo millennio dopo Cristo » (n. 2).

Le encicliche — *Redemptor hominis, Dives in misericordia, Dominum et vivificantem* — formano la più stupenda trilogia magisteriale sull'opera del Padre, ricco di misericordia, sull'opera del Figlio, Redentore dell'uomo, sull'opera dello Spirito, che è Signore e dà la vita.

---

(19) GIOVANNI PAOLO II, *Dio, ricco di misericordia, Commenti originali,* a cura di G. Concetti, Edizioni Logos, 1980, p. 96.

Il lavoro,
dalla Rerum Novarum (1891) alla Laborem exercens (1981)

La *Rerum Novarum* (20) condanna sia il sistema sia la cultura che nascono dalla separazione fra capitale e lavoro, sia in regime liberistico sia in regime collettivistico, per la grande distanza dai principi evangelici.

Pio XI nella *Quadragesimo anno* condanna il rapporto tra capitale e lavoro « quando il capitale vincola a sé gli operai, cioè la classe proletaria, con il fine e con la condizione di sfruttare a suo arbitrio e a suo vantaggio le imprese e quindi l'economia tutta, senza fare caso, né alla dignità umana degli operai, né al carattere sociale dell'economia, né alla giustizia sociale e al bene comune » (21). E, per evitare gli errori dell'individualismo e del socialismo, fa riferimento alla duplice valenza della natura, individuale e sociale, sia del capitale e della proprietà, sia del lavoro (22).

Pio XII ribadisce la condanna di ogni sistema, che separi il capitale dal lavoro, o che li metta tra loro in stato di conflittualità (23).

Negli anni del dopo-guerra i rapporti fra capitale e lavoro hanno subito dei profondi mutamenti: al *padrone* di un tempo si sostituisce la *società anonima,* che impone scelte non più controllabili. Il lavoratore assume una fisionomia maggiormente definita, sia per le legislazioni in suo favore, sia per il peso di rappresentatività che assumono i sindacati. « Se le strutture, il funzionamento, gli ambienti di un sistema economico sono tali da compromettere la dignità umana di quanti vi esplicano la propria attività, o da ottundere in essi sistematicamente il senso di responsabilità, o da costituire un impedimento, o che comunque si esprima la loro iniziativa personale, un siffatto sistema economico è ingiusto, anche se, per ipotesi, la ricchezza in essa prodotta attinge a quote elevate e venga distribuita secondo criteri di giustizia ed equità » (24).

Il potere politico ha una così profonda incidenza nel rapporto tra capitale e lavoro, da giungere al punto che la « tiran-

---

(20) *Rerum Novarum,* n. 14.

(21) *Quadragesimo anno,* n. 17.

(22) *Quadragesimo anno,* n. 19.

(23) Cfr. *Radiomessaggio* del 1° settembre 1944.

(24) *Mater et magistra,* n. 27.

nide politica » tolga l'iniziativa personale con la grave conseguenza di un pesante ristagno dei settori economici (25).

Paolo VI denuncia apertamente che « nell'organizzazione moderna del lavoro... vi deve pur essere qualche cosa di profondamente sbagliato, di radicalmente insufficiente nel sistema stesso, se dà origine a simili reazioni sociali » (26).

Nella Lettera Apostolica *Octogesima adveniens* Papa Montini precisa in termini di estrema chiarezza che « la persona umana è e dev'essere il principio, il soggetto e il fine di tutte le istituzioni. Ogni uomo ha diritto al lavoro, alla possibilità di sviluppare le proprie idee e la propria personalità nell'esercizio della sua professione, ed un'equa remunerazione che gli permetta — a lui e alla sua famiglia — di condurre una vita degna sul piano materiale, sociale, culturale e spirituale, all'assistenza in caso di bisogno per motivi di malattia o di età » (27).

Brevemente: tutte queste angolature della problematica sociale, emerse nell'intero arco di un secolo — la questione *operaia* di Leone XIII, la questione *sociale* di Pio XI, la questione relativa all'*ordine internazionale* di Pio XII, le grandi questioni della *giustizia e della pace* di Giovanni XXIII, le questioni dello *sviluppo e della nuova civiltà* di Paolo VI — si ritrovano tutte nel documento *Laborem exercens* di Giovanni Paolo II: si fondono *nell'uomo, per l'uomo, attraverso l'uomo*; dopo una ampia e profonda analisi di carattere antropologico di valenza teologica, Papa Wojtyla scopre il senso decisamente religioso del lavoro come *problematica a dimensione mondiale,* cui va data, in prospettiva di una soluzione, una sicura *visione cristologica,* ricca, da un lato, di articolazioni e sfumature dello sfondo biblico, e, dall'altro, di sollecitazioni suggestive provenienti dall'ambiente culturale contemporaneo. È un'*autentica meditazione* sull'*elemento primordiale della dignità umana: il lavoro.*

L'enciclica *Laborem exercens* presenta una diversità da quelle passate. È stata stesa dal Papa nella sua lingua nativa. Dopo averla rimeditata, a seguito della sua lunga degenza in ospedale, è stata tradotta in latino.

Risente profondamente di un taglio personale della cultura e dell'esperienza del Papa, che ha vissuto in prima persona tut-

---

(25) *Mater et magistra,* n. 32.

(26) *Discorso di Paolo VI* all'UCID, 8 giugno 1974.

(27) *Octogesima adveniens,* n. 14.

ta la complessa e difficile problematica del lavoro industriale oltre cortina, in Polonia.

È la prima enciclica, dedicata interamente al tema del lavoro, senza la minima pretesa di offrire una *summula* completa su questo delicato tema.

Giovanni Paolo II traccia *le linee* di una limpida *spiritualità del lavoro*, facendone emergere la sostanziale ed effettiva priorità.

Egli ha coniato un'espressione molto significativa: il *Vangelo del lavoro*, con preciso riferimento a *Cristo, uomo del lavoro*, e annunciatore di *questo messaggio*.

C'è il taglio, dunque, di un *linguaggio aggiornato* e insieme *antico*, che ha le radici divine e fiorisce nell'umano, dove si focalizzano le varie categorie del lavoro, a livello industriale e post-industriale, caratterizzato da immensi sviluppi tecnico-elettronici, sotto il controllo delle grandiose imprese multinazionali e transnazionali.

Dopo la rivoluzione *industriale* e quella *nucleare*, siamo giunti alla terza rivoluzione, quella *informatica*: già si avanza il *progetto cibernetico*, che consiste nella proposta di un uomo e di un mondo rigorosamente soggetto alla razionalità scientifica, in cui nulla è in balìa del caso, della fantasia e dell'emotività, ma tutto va attentamente determinato e previsto dal *computer*. È un progetto caratterizzato dall'assoluta fiducia nella scienza, che dovrebbe risolvere tutti i problemi sociali ed umani.

L'ideale è la *società tecnocratica*, con un alto livello di *computerizzazione* ed una solida capacità di *programmazione*.

Come si può facilmente intuire a questo punto non è questa o quella dimensione dell'uomo e della società, che viene messa *in crisi o rifiutata*, ma è *tutto l'uomo, ogni uomo*, preso alla radice.

La *futurologia* come scienza ipotetica è stata preceduta in campo letterario da una lussureggiante vegetazione profetica dell'anti-utopia. Tra i molti nomi quello di *Eric Blair*, più comunemente noto con lo pseudonimo *George Orwell*; sintomatico veramente il sottotitolo anti-utopico della prima traduzione italiana della sua opera *1984* (28): *Nel duemila non sorge il sole.*

---

(28) **ORWELL, G., *1984*, Mondadori, Milano, 1950.**

Giovanni Paolo II è come la famosa *sentinella* del profeta Isaia, che si sente chiamare nella notte fonda, perché legga i segni del tempo e dia l'orario del quadrante della storia: « sentinella quanto resta della notte... e la sentinella risponde, viene presto il mattino » (29).

Sollicitudo rei socialis (1988): la pace si chiama solidarietà

È stato scritto che la *Populorum progressio* (1967) è uno dei più grandi testi della storia dell'umanità (30): è un documento carico di lucidità di analisi, ricco di fecondità di sintesi e di calore di profezia. Però non fu capito e non fu accettato dalla maggior parte dei cristiani.

La *Sollicitudo rei socialis* si ricollega esplicitamente alla *Populorum progressio,* di cui, da un lato, vuol celebrare nel suo *ventennio* il nuovo categoriale antropologico, che è lo sviluppo, chiave di tutta l'architettura del discorso; dall'altro, vuole esserne come *necessaria evoluzione e aggiornamento.*

È evidente un legame di sicura continuità nel mettere in rilievo *l'attualità* del messaggio di Paolo VI:

— la Chiesa si presenta come *esperta di umanità*: entra nella realtà umana come lievito, che fa fermentare la pasta. Ha *un'attenzione* particolare nell'interpretare « i segni dei tempi ».

— I parametri sui quali la Chiesa deve continuamente misurarsi sono il *Vangelo* e *l'esperienza umana*: l'uomo viene arricchito a contatto con le varie culture, l'esperienza viene purificata dalla Parola del Signore.

— La Chiesa dev'essere *voce critica* di ogni situazione di ingiustizia, evitando ogni forma di alleanza ad ogni costo con lo Stato, il governo, il partito.

— Deve proclamare la *destinazione universale dei beni.*

Giovanni Paolo II condanna l'ideologia marxista e quella capitalista: l'una è *atea,* l'altra pone al centro il denaro esaltato come un dio, quindi è *idolatra.*

È chiara la *continuità* fra i due documenti, ma è ugual-

---

(29) *Isaia,* XXI, 12.

(30) PERROUX Fr., *Le pain et la parole,* Ed. du Cerf, Paris, 1969, p. 282.

mente chiara la *differenza di prospettive*: la *Populorum progressio* ha come matrice culturale l'*umanesimo plenario*, mentre la prospettiva della *Sollicitudo rei socialis* è inequivocabilmente *teologica*.

Più che passaggio dalla prospettiva filosofica a quella teologica, c'è una *complementarità*: l'una richiama l'altra; partono da due punti diversi, ma la questione sociale mondiale è *questione morale*.

La dottrina sociale per Giovanni Paolo II non appartiene al campo dell'ideologia, ma della teologia e precisamente della *teologia morale*. Non equivale affatto ad una *terza via*, quasi fosse un'alternativa ai sistemi che s'ispirano al capitalismo liberistico e al collettivismo marxista. Essa è, invece, una categoria a sé stante, che non ha soluzioni tecniche o indicazioni di un preciso sistema economico, sociale e politico.

Il *nome* nuovo della *pace* è *solidarietà*.

Giovanni Paolo II ha sottolineato come l'anniversario costituisca non l'occasione del solo ricordare, ma la riaffermazione dell'attualità della lezione di Leone XIII. Ha scritto, infatti, che la dottrina sociale della Chiesa « è *costante*, perché si mantiene identica nella sua *ispirazione di fondo*, nei suoi *principi di riflessione*, nei suoi *criteri di giudizio*, nelle sue *basilari direttrici di azione* e, soprattutto, nel suo *vitale collegamento con il Vangelo* del Signore; dall'altro lato, è *sempre nuovo*, perché è soggetto ai *necessari e opportuni adattamenti*, suggeriti dal *variare delle condizioni storiche* e dall'incessante *fluire degli avvenimenti*, in cui si muove la vita degli uomini e delle società » (31).

« La nuova evangelizzazione, di cui il mondo ha urgente necessità e su cui ho più volte insistito — dichiara Giovanni Paolo II — deve annoverare tra le sue componenti essenziali l'annuncio della dottrina sociale della Chiesa » (32).

---

(31) *Sollicitudo rei socialis*, n. 3.

(32) *Centesimus annus*, n. 5.

GIUSEPPE TONIOLO (1845-1918)
DA PRECURSORE AD APOSTOLO

IGINO PETRONE (1870-1913)
UN GENEROSO APOSTOLO DELLA *RERUM NOVARUM*

Giuseppe Toniolo
Da precursore ad apostolo (1)

Premessa

L'enciclica *Centesimus annus* sottolinea « i tratti caratteristici » (cap. I) della *Rerum Novarum,* mentre al n. 4 si legge che Leone XIII, nel redigere quella prima sintesi « moderna » dell'insegnamento sociale della Chiesa, s'ispirava « ai molti documenti episcopali, agli studi scientifici promossi da laici, all'azione di movimenti e associazioni cattoliche e alle concrete realizzazioni in campo sociale, che contraddistinsero la vita della Chiesa nella seconda metà del XIX secolo ». È storicamente risaputo, infatti, che la *Rerum Novarum* in una prima e remota fase di preparazione è la risultanza di una vasta e meravigliosa convergenza di intuizioni, riflessioni ed esperienze a vari livelli, di un nutrito gruppo di pastori della Chiesa universale, di pensatori cattolici, che, operando isolatamente nei singoli paesi, o collaborando insieme in centri internazionali di studio, come l'*Union catholique d'études sociales et économiques,* hanno costruito un solido basamento dottrinale di taglio decisamente religioso, in grado di proiettare fecondi germi di linee e abbozzi di programmi sul futuro della storia.

L'elencazione, come già si è accennato, è folta, bastano solo alcuni nomi: De la Tour du Pin e De Mun in Francia, mons. Ketteler in Germania, il barone Vogelsang in Austria, Decurtins in Svizzera, card. Manning in Inghilterra e *Giuseppe Toniolo in Italia.*

---

(1) Il titolo riprende una felice espressione di p. P. Vanzan, « L'attualità di G. Toniolo », in *La Civiltà Cattolica,* 7 sett. 1991, p. 396 e relativa nota.

Cenni biografici

Indubbiamente Giuseppe Toniolo è una figura di primo piano nella storia del Cattolicesimo sociale. Nato a Treviso il 7 marzo 1845 da una famiglia profondamente cattolica, ebbe una formazione « entro le classiche coordinate di famiglia, religione e patria », mentre « sullo sfondo in lungo e in largo il Veneto » fa da scenario. Frequenta il ginnasio e il liceo classico nel Collegio di S. Caterina di Venezia, un ambiente di studi molto serio. Sembra che già in questi anni egli sia venuto a contatto con alcuni Autori della grande rinascita cattolico-romantica del primo Ottocento, da Chateaubriand a Lacordaire. L'orizzonte romantico costituirà, poi, sempre lo sfondo e, in un certo senso, la vibrazione intima del suo pensiero, anche quando si misurerà con la sfida del positivismo.

Nell'agosto 1863 il Toniolo coronava i suoi studi liceali con un brillante esame di maturità. Nel novembre successivo si iscrive alla facoltà politico-legale della celebre Università di Padova. Contemporaneamente vi si trasferisce anche la famiglia. Gli ambienti culturali della città del « Santo » erano influenzati dal laicismo, mentre le polemiche risorgimentali fra temporalisti e antitemporalisti accendevano vivacemente gli animi. Il 27 giugno 1867 Toniolo si laurea con lodevole votazione in diritto civile e canonico. I suoi docenti lo convincono ad optare per la carriera universitaria. Il 28 dicembre 1868, in seguito a pubblico concorso, viene nominato assistente alla cattedra giuridico-politica, nella stessa facoltà in cui si era laureato. È — come sottolinea Sorrentino (2) — una svolta decisiva. Da questo momento sarà per quasi mezzo secolo uomo di cattedra, e nella stessa militanza nel movimento cattolico egli sarà sempre il « professor » Toniolo. Dopo tre anni presenta la domanda di libera docenza. Il 30 agosto 1873 è incaricato della libera docenza dell'Economia politica, tenendo il 5 dicembre successivo la nota prolusione *Dell'elemento etico quale fattore intrinseco delle Leggi economiche* (3). Nello stesso periodo il prof. Messedaglia viene eletto deputato e il Toniolo è chiamato a sostituirlo: segno tangibile, questo, della profonda stima di cui godeva nell'ambiente universitario. In questi anni di intensa attività egli è soprattutto economista (4). Ma le sue scelte

---

(2) SORRENTINO D., *Giuseppe Toniolo*, ed. Paoline, Milano, 1988, p. 25.

(3) SORRENTINO D., *Op. cit.*, p. 26.

(4) SORRENTINO D., *Op. cit., loc. cit.*

all'interno della problematica economica sono il frutto di una interazione tra l'interesse scientifico e gli sviluppi della sua vita interiore (5), tra denaro e coscienza cristiana, tra economia e Vangelo. « Accanto all'istanza etica, lo sollecita l'indirizzo elaborato della scuola storica dell'economia, rappresentata soprattutto da Guglielmo Roscher... Toniolo resterà segnato dall'indirizzo storico dell'economia e lo svilupperà a fondo, approdando nella maturità alla conclusione, da lui ritenuta incontrovertibile, proprio perché storicamente motivata, che la *civiltà cristiana* è l'*humus necessario di un'economia sana.*

Le radici di un progetto

Da che cosa nasce questo suo progetto sociale, che sappia armonizzare economia ed etica?

Questi progetti non s'improvvisano dall'oggi al domani; c'è forse l'eco di un lavorio, che vien da lontano (6). Per *ritrovare le radici,* bisogna scavare in profondità.

La *protezione dei deboli* rimane per lui uno dei fondamenti di tutti i testi cristiani, in qualsiasi circostanza, di fronte a qualsiasi oppressore. Il Toniolo *ama i poveri,* perché *la povertà unisce a Cristo,* che si è fatto povero e si è messo dalla parte dei poveri, prestando loro la propria personalità: « *qualunque cosa avete fatto al più piccolo dei miei fratelli, l'avete fatto a me!* ». Il continuo affluire dei poveri davanti alla porta di casa « Toniolo », con mamma Isabella sempre pronta a soccorrerli, era la *traduzione concreta* della raccomandazione evangelica: « *Colui che ha due tuniche, ne dia una a chi non ne ha; colui che ha di che mangiare, faccia lo stesso* ». Mamma Isabella scriveva con le opere il luminoso insegnamento di S. Agostino: « *Il superfluo del ricco è il necessario del povero; possedere il superfluo è trattenere il bene altrui* ». Era la prima e fondamentale lezione dell'*economia della carità,* che avrebbe lasciato un segno profondo nell'anima del futuro economista.

Alla solida educazione religiosa della famiglia diede un sicuro e notevole contributo *la parrocchia* con la *Confraternita della dottrina cristiana,* un modulo molto diffuso ed efficace nella diocesi di Treviso nella prima metà dell'Ottocento.

---

(5) SORRENTINO D., *Op. cit., loc. cit.*

(6) SORRENTINO D., *Op. cit.,* p. 36.

Il contributo, però, di *fondamentale incidenza*, risale alla vita del Collegio di Santa Caterina, a Venezia: è *l'incontro* del giovane studente Toniolo *con il provveditore, monsignor Luigi Dalla Vecchia, un vero uomo di Dio*, fornito di grande cultura e, soprattutto, dotato dei « segni » dell'autentico apostolo. Egli fu una guida autorevole: ha insegnato al giovane studente a *vivere la fede*, cioè riconoscere il Signore nelle cose, nella storia, nelle situazioni anche più semplici, di cui è intessuta la vita di ogni giorno. Questo domanda uno sguardo che sa penetrare oltre la superficie della realtà, per scorgere in essa quell'impronta di bene, che rinvia a Dio. Si tratta cioè di *guardare il mondo con lo sguardo di Dio*, riconoscendo la presenza del Signore in tutte le cose. L'itinerario della fede e della preghiera, come per ogni battezzato, è la ricerca continua dell'unità tra la fede e la vita, tra la preghiera e l'impegno, tra la contemplazione e l'azione. Quella di Monsignor Dalla Vecchia è *una spiritualità di abbandono alla Provvidenza* e di *adesione totale alla volontà di Dio*, non per ossequio ad un'arida norma dell'esistenza, ma per amore, unicamente per amore. Lo dirà lo stesso Toniolo in uno splendido scritto di invocazione: « ... Oh! mio Dio, lasciate dunque che io vi faccia una preghiera, che tutte le altre riassume, la preghiera che voi, mio sovrano, mio padre, mio maestro, mi avete insegnato: *fiat, fiat voluntas Tua!* ... che cosa è amore, fuorché l'*aderire della volontà dell'amante alla volontà dell'amato*, sicché di essi due per mezzo della volontà si effettui una ineffabile unione? » (7). La fidanzata che ha imparato bene questa preziosa lezione, scrivendogli dirà: « Tu m'inviti con dolcissime parole ad affidarmi in tutto ciecamente alla Provvidenza... Prego Dio che ci ispiri e animi e mantenga e accresca questa sublime fiducia, questo finale abbandono in lui, *padre provvidentissimo*...» (8).

La Provvidenza è *il divino quotidiano*, che realizza la parola del poeta Arato, citata da S. Paolo all'Areopago di Atene: « In Dio siamo, ci muoviamo, viviamo » (9). « Proprio quest'ottica di *provvidenzialismo manzoniano* impedisce al Toniolo di sprofondare nel pessimismo dei cattolici intransigenti dell'epoca, i quali, a partire dalla Rivoluzione francese, interpretavano la storia come un'apostasia sempre maggiore della società e della cultura dalla Chiesa e da Dio » (10).

---

(7) SORRENTINO D., *Op. cit.*, p. 36.

(8) SORRENTINO D., *Op. cit.*, p. 47.

(9) S. LUCA, *Atti degli Apostoli*, c. XVII, v. 28.

(10) VANZAN P., *Attualità di Giuseppe Toniolo, cent'anni dopo la Rerum Novarum*, in *La Civiltà Cattolica*, 7 settembre 1991, anno 142, 3389, p. 397.

Ciò che caratterizza, infatti, l'« uomo di fede » Manzoni è « la fede che aspetta la promessa », cioè l'*umanità del suo credere*. Egli ha capito che il dramma e nello stesso tempo lo specifico gioioso del credente è questo: la fede gli fa balenare e quindi intravvedere che l'arrivo a casa c'è, ma lungo la strada questo arrivo non si vede. Nel quotidiano camminare occorre convivere con il rischio dell'attendere, occorre saper dare all'attesa una sua configurazione attiva e fiduciosa, per cui nulla scalfisce la certezza interiore dell'approdo, proprio quando tutto richiede di saper *pazientemente aspettare che i segni arrivino*, che *i segnali ci giungano*, che l'uscita dall'impasse ci si riveli.

Questa caratteristica — che è tipica dell'uomo Toniolo — non poteva non metterlo a volte in collisione con *i cortocircuiti ideologici dell'Ottocento*: per molti, infatti, *la fede dell'attendere*, che comporta anche di preparare il tempo, in una paziente opera di mediazione culturale e di accompagnamento spirituale, era sentita e valutata *più come segno di debolezza che non come segno di fedeltà alla storia*.

Per il Toniolo c'è questo « prudente » e « intelligente » attendere.

L'anima profonda della sua religiosità è il *saper attendere dentro la storia*. È opportuno, in effetti, soffermarsi di tanto in tanto ai bordi della strada, per riflettere sulla meta, sul cammino, sui sentieri, sui metodi, e per intravvedere un disegno, che diversamente, da soli, vedremmo a brandelli.

Accettare i tempi lunghi di Dio: è una costante dell'agire di Dio. Saper accettare ciò che un Autore francese chiama *les lenteurs de Dieu*, le lentezze di Dio: lentezze per la nostra fretta umana.

La nostra vita è breve, perciò noi abbiamo fretta. Alla scuola dei suoi Maestri di spirito — entrando a Pisa la vigorosa spiritualità teresiana e soprattutto la direzione di p. Pio Bagnoli, futuro vescovo dei Marsi, lo accompagneranno negli anni maturi — il Toniolo ha assimilato la parabola dell'agricoltore paziente, come la chiamano i migliori esegeti, riferita da Marco, al c. IV, vv. 26-29: è piccola questa paraboletta, ma c'è stupendamente indicato che mentre Dio ha dalla sua parte l'eternità, da parte nostra Egli vuole la pazienza.

E la vita del Toniolo fu sempre il prudente e intelligente attendere, anche nei momenti più duri del suo tramonto (11).

---

(11) Il 7 marzo del 1915 nel monastero della Visitazione di Treviso muore la figlia Emilia (Suor Maria Pia: alla Mamma, come addio, ha chiesto di recitare

Dalla sua esperienza di fede sgorga *il regolamento di vita.*

« È un disegno architettonico dello spirito, sviluppato entro quattro grandi mura maestre, che egli stesso denomina: *l'ordine spirituale interiore, l'ordine spirituale esteriore, l'ordine degli studi, l'ordine della vita fisica* » (12).

«Alla base di tutto una ferma determinazione della volontà: debbo e voglio... *seguire le virtù, perfezionarmi in esse* senza posa e senza limiti assegnabili dal mio volere e *farmi santo*: e perciò valermi di tutti i mezzi che a tale risultato necessario e doveroso conducono» (13). E annota: « L'umiltà da esercitarsi verso Dio soprattutto con l'obbedienza ai suoi divini voleri, pronta, generosa, cieca, lieta...» (14).

In una veloce annotazione a « L'ordine spirituale esteriore » si propone di: « amare e servire la Chiesa, operando nei modi che ci vengono dal sommo pontefice massimamente indicati. E a tal fine: ogni domenica dedicarmi alquanto allo studio del catechismo e poi di studi filosofici giusta la dottrina tomistica ».

Siamo nella stagione culturale dell'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII (4 agosto 1879) (15). Il documento, che imponeva nelle scuole ecclesiastiche l'insegnamento della filosofia di S. Tommaso d'Aquino, non fece che dar forza e diffusione ad un movimento di idee, che si era formato spontaneamente nella Chiesa cattolica.

Per la filosofia cristiana è un punto storico — e non solo storico — di riferimento l'enciclica. «Ottimi, tra i filosofi — scrive Leone XIII — sono quelli che congiungono lo studio della filosofia con l'ossequio per la fede cristiana; dal momento che lo splendore delle verità divine, accolto nell'anima, giova

---

il *Magnificat* e il *Te Deum*; nel 1917 un altro grave lutto familiare, prodotto dalla 1ª guerra mondiale: il futuro genero, Giovanni Corna Pellegrini, fidanzato della figlia Teresa, muore sull'alto Isonzo. « Fu uno strazio. Tutti i miei ed io in specie — scrive a Vincenzo Mangano — sperimentammo quale virtù e dono sia la fede in certe delusioni delle migliori e sante aspettative di quaggiù... Ne rimasi atterrato; impotente a riprendere la penna...» (cfr. SORRENTINO D., *Op. cit.*, pp. 143-144).

(12) SORRENTINO D., *Op. cit.*, p. 37 e ss.

(13) SORRENTINO D., *Op. cit.*, p. 38.

(14) SORRENTINO D., *Op. cit., loc. cit.*

(15) Cfr. ROLANDETTI V., *Da Buzzetti (1777-1824) all'Aeterni Patris* in *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Città del Vaticano, vol. II, (1981) pp. 223, 228, 238, 244.

alla stessa intelligenza». Lo studio di S. Tommaso arricchiva effettivamente la cultura del Toniolo: ci sono visibili e significative tracce. Nella già citata stupenda preghiera, di notevole respiro mistico, infatti, il Toniolo così conclude: «... Oh, in ciò consiste il dovere e la virtù della carità: perocché che cosa è amore, fuorché *l'aderire della volontà dell'amante alla volontà dell'amato*, sicché di essi due per mezzo della volontà si effettui una ineffabile unione?» (16). S. Tommaso d'Aquino in una pagina del suo *Libro sulla verità della fede cattolica* o *Summa contra Gentiles*, che dal punto di vista filosofico è forse il suo capolavoro, scrive: «Il fine (della creatura umana) è quello di aderire a Dio mediante l'amore. L'adesione dell'intelletto trova il suo compimento in quella della volontà: mediante la volontà l'uomo in qualche modo si acquieta in ciò che l'intelletto apprende»; «l'adesione a Dio per amore» («adhesio amoris») rappresenta il vertice della comunione con Lui» (17).

Sicuramente a questa pagina dell'Aquinate il Toniolo si è ispirato nel vergare questo pensiero di fondo della sua preghiera.

Sempre nel *Libro sulla verità della fede cattolica* o *Summa contra Gentiles* subito, in apertura del primo capitolo, l'Angelico si chiede: *Quod sit officium sapientis* («Qual è il compito del sapiente»). Risponde: *Sapientis est ordinare* («È proprio del sapiente ordinare») e precisa poi *Sapientis est ordinare ad finem* («È proprio del sapiente indirizzare al fine») (18). Ora il famoso «*Regolamento di vita*» del Toniolo, che si snoda architettonicamente in: *L'ordine* spirituale interiore; *l'ordine* spirituale esteriore; *l'ordine* degli studi; *l'ordine* della vita fisica, riflette con lucidità di pensiero e persino con fedeltà di terminologia il limpido tracciato della *Summa contra Gentiles*, per studiare e costruire *con sapienza* la via della Comunicazione tra il mistero di Dio e il mistero dell'uomo, quell'«ineffabile mysterium ex quo ortum sumimus et quo tendimus» («quell'indicibile mistero, da cui veniamo e verso il quale tendiamo»). Il Toniolo stesso ci ricorda apertamente che un impulso a operare in questa chiave gli è venuto dall'Angelico, quando, sviluppando *l'ordine degli studi*, sottolinea di «premettere al cominciare dello studio una preghiera al Signore e a Maria, sede della sapienza e a *S. Tommaso d'Aquino*...» e, alla fine del bra-

---

(16) Cfr. SORRENTINO D., *Op. cit.*, p. 36.

(17) *Summa contra Gentiles*, lib. III, c. 116.

(18) *Summa contra Gentiles*, lib. I, c. 1.

no, conclude così: « In tutto questo lavoro mentale serbare la maggiore *serenità di spirito* e *il maggior ordine possibile ad imitazione di S. Tommaso d'Aquino* » (19).

Un inquietante interrogativo

C'è stato un momento nell'ultimo dopoguerra — grosso modo negli anni Sessanta, attorno al Concilio Vaticano II — in cui è sembrato che la figura e l'opera del Toniolo fossero state travolte e sepolte per sempre, come da una specie di terremoto: non rimaneva altro che un pallido e vago ricordo, ormai lontano, come una foto un po' sbiadita da consegnare per sempre all'album di famiglia.

Quali le cause di questa situazione?

Forse il superamento della lezione del Toniolo?

O l'arretratezza del suo pensiero economico, non più in « sintonia » con i tempi?

Perché quella forma di dura emarginazione?

Forse è stata la conseguenza di una svolta decisiva dei cattolici italiani, sia prima, ma ancor più dopo il ventennio fascista, quando hanno consolidato il proprio impegno politico?

Il Toniolo — come annota il Veneruso (20) — è stato un uomo di alta spiritualità, di studi severi, di profonde convinzioni.

Durante il ventennio fascista « la sua visione ecumenica, universale, veramente cattolica dei problemi, costantemente riannodati in senso verticale con la storia passata e in senso orizzontale con quella di altri paesi, non poteva essere accolta e assimilata dal movimento politico egemone e totalitario » (21).

« Si sarebbe dunque e a buon diritto sperato che l'ora del Toniolo sarebbe scattata dopo il crollo del regime fascista e soprattutto dopo l'avvento di un partito cattolico al potere. Ma così non fu. Il partito cattolico non si curò molto di ricer-

---

(19) Le sottolineature — serenità di spirito e il maggior ordine — sono dell'Autore.

(20) VENERUSO D., *Giuseppe Toniolo: uomo di alta spiritualità, di studi severi, di profonde intuizioni*, in *L'Osservatore Romano*, 23 aprile 1989, p. 3.

(21) VENERUSO D., *Op. cit., loc. cit.*

care e ritrovare il contatto con la cultura » (22), mentre per il Toniolo l'aggancio della politica alla cultura era indispensabile (23), necessario e fondamentale.

È vero — come sottolinea il Sorrentino (24) — che il partito cattolico riproponeva con il suo stesso nome, quello che era stato il vessillo dell'azioneenioliana: *la democrazia cristiana*. Ma tra i due identici nomi, pur con qualche filo di ideale continuità, c'era indubbiamente *un salto storico* ». E precisamente: « Toniolo si era messo totalmente nell'area del prepolitico (il di più glielo impediva il *non expedit*). E De Gasperi scrisse che la situazione del Toniolo lo portava fatalmente a lasciare in ombra la distinzione fra la sfera dell'azione dello Stato e quella della Chiesa », però sotto sotto si avverte il deciso impegno di De Gasperi « a consolidare la nuova stagione della democrazia tra i cattolici italiani, all'insegna del valore ormai pienamente acquisito della laicità ed aconfessionalità della politica » (25).

« Il Toniolo fu *una delle vittime di quel curioso nominalismo politico*, che ha caratterizzato la vita del dopo-guerra. In virtù di questo nominalismo veniva lasciato nel dimenticatoio a causa del *corporativismo*, che egli aveva difeso e caldeggiato in tutto il periodo della sua operosa esistenza. A causa di questo nominalismo nessuno si curò di accertare che il corporativismo del Toniolo, ispirato dall'amore per la libertà, per la democrazia, per la spontanea e viva organizzazione popolare, era agli antipodi di quello dei nazionalisti prima e dei fascisti poi » (26).

D'altra parte la sua lezione è di ieri, ma valida ed attuale ancora oggi: *il primato dell'etica sull'economia*. È un problema di fondo, « *uno dei punti nodali, forse il più importante, del pensiero tonioliano*... Questo tema non è estraneo, oggi, alla riflessione di studiosi di diverso orientamento e fornito di raffinati strumenti analitici » (27). Si può dire che è una questione sempre all'ordine del giorno. Il Toniolo è certo di trovare nella

---

(22) VENERUSO D., *Op. cit., loc. cit.*

(23) VENERUSO D., *Op. cit., loc. cit.*

(24) SORRENTINO D., *Giuseppe Toniolo: il senso di una riscoperta*, in *L'Osservatore Romano*, 6 aprile 1991, p. 3.

(25) SORRENTINO D., *Giuseppe Toniolo: il senso di una riscoperta, cit., loc. cit.,*

(26) VENERUSO D., *Giuseppe Toniolo: uomo di alta spiritualità, di studi severi..., cit., loc. cit.*

(27) (A cura di) PECORARI P., *Giuseppe Toniolo, tra economia e società*, Del Bianco Editore, Udine, 1990 (atti del Convegno di Pieve di Soligo,)988) p. 7.

parola di Dio la radice di una vera progettualità in questa precisa direzione: *L'etica quale motore dell'economia* (28).

Il Sorrentino fa questa interessante annotazione: « Presentando la nota pastorale della C.E.I. sul ripristino e il rinnovamento delle Settimane Sociali (20 novembre 1988) il card. Poletti scriveva: "Ci piace chiudere questo appunto introduttivo alla Nota ricordando Giuseppe Toniolo, significativa figura di laico scienziato e apostolo sociale, che nel 1907, in un periodo storico non meno difficile del presente, avviò a Pistoia la Prima Settimana Sociale dei cattolici italiani. Lo ricordiamo per proporlo a tutti quelli che faticheranno nelle prossime Settimane Sociali, per la sua rigorosa intelligenza dei problemi mai disgiunta da una fede indefettibile in Cristo, per la sua inventiva sociale e culturale in piena e fedele adesione alla Chiesa e al suo magistero, per l'operosità infaticabile della sua testimonianza a favore delle classi sociali più povere e bisognose » (29). E il Sorrentino conclude: « Questa densa e significativa menzione non soltanto saldava un *debito* della Chiesa italiana verso uno dei suoi figli migliori, ma in qualche modo ne riconsegnava la testimonianza alle nuove generazioni » (30).

---

(28) (A cura di) PECORARI P., *Op. cit.*, p. 156.

(29) SORRENTINO D., *Giuseppe Toniolo: il senso di una riscoperta, cit., loc. cit.*

(30) SORRENTINO D., *Op. cit., loc. cit.*

Il pontificato di Leone XIII è mosso da «un unico disegno, quello cioè di reinserire la Chiesa nell'ambito della circolazione delle idee e della vita dei popoli, superando quel senso piuttosto rigido di chiusura, di difesa, di condanna, che aveva caratterizzato gran parte del pontificato precedente e di tutto il secolo decimonono» (TRAMONTIN S., *Un secolo di storia della Chiesa. Da Leone XIII al Concilio Vaticano II*, Roma 1980, vol. I, pp. 1-2). Il Toniolo condivide pienamente la prospettiva di Papa Pecci della *riconquista cristiana* e a distanza di poco più di un decennio dalla *Rerum Novarum* e a due anni dall'enciclica *Il fermo proposito* (11 giugno 1905), che Pio X indirizzò alla Chiesa italiana all'indomani dello scioglimento dell'Opera dei Congressi (30 luglio 1904) cui facevano riferimento tutti i cattolici italiani, ecco la prima *Settimana Sociale* dei cattolici italiani, preparata dal Toniolo e celebrata a Pistoia all'inizio dell'autunno del 1907. Il presupposto fondamentale del programma di Pio X *Instaurare omnia in Christo* sollecitava i cattolici all'azione sociale, chiedendo di eliminare divisioni e polemiche, per rendere efficace quell'impegno. Si sa che il momento storico era agitato e inquieto per la crisi modernista, mentre una grave spaccatura si era aperta tra le file del movimento cattolico, in cui si vedrà la netta contrapposizione dell'*Unione Popolare* presieduta da Giuseppe Toniolo e la triste esperienza della *Lega democratica nazionale*, capeggiata da don Romolo Murri.

Le Settimane sociali sorsero con una ben precisa finalità: in attesa del superamento di un veto storico — il *non expedit* — c'era urgente bisogno di preparare l'ambiente cattolico ad un impegno più diretto e soprattutto, di fronte al serpeggiare subdolo di ambigue dottrine sociali, fare un lavoro di illuminazione e formazione del mondo cattolico intorno a problemi vitali e urgenti.

In realtà, in questi ultimi dieci anni — come rileva il Sorrentino — si è registrata una nuova fioritura di studi tonioliani. I convegni si sono svolti con ritmo continuo e costante: a Pisa (1981), a Modena (1982), all'Università Cattolica di Milano (1985), di nuovo a Pisa (1988), a Pieve di Soligo (1988). Sono stati pubblicati gli *Atti del Convegno di studio in occasione del 70° anniversario della morte di Giuseppe Toniolo,* tenuto a Pieve di Soligo il 28-29 ottobre 1988, su *Giuseppe Toniolo tra economia e società,* a cura di Paolo Pecorari, Del Bianco Editore, Udine, 1990.

Altri punti nodali del pensiero tonioliano: il rifiuto del capitalismo e i limiti del socialismo

Il Toniolo — precisa il Veneruso — « assorbendo alcuni motivi della scuola economica austro-tedesca, fu sempre fortemente anticapitalista » (31).

« Egli era convinto che il capitalismo moderno — puntualizza il Sorrentino — ha portato al sorgere del proletariato e all'inumano sfruttamento della classe operaia. Ma come interpretare tale fenomeno? Rovescia la formula marxiana di "struttura" e "sovrastruttura", ritenendo che la causa ultima sia fondamentalmente etico-ideologica, individuandola nel divorzio dell'economia moderna dall'etica cattolica... Con il capitalismo moderno si realizza, invece, uno stato morboso, per lo spadroneggiamento del capitale, che si rivela *iniquo* per la sua origine, *sproporzionato* per le sue concrete applicazioni, *nocivo* per i suoi effetti » (32).

Il Veneruso — a sua volta — sottolinea che l'utilizzazione del lavoro, fornito dagli uomini secondo il criterio del puro

---

Dal 1907 al 1914 si svolsero otto Settimane Sociali. Dal 1920 ai 1934 altre dieci. Dopo la parentesi sospensiva del Fascismo, la ripresa si ebbe nel 1945 con l'importante tema *Costituzione e Costituente.* A seguito dell'interruzione avvenuta nell'ormai lontano 1970, al Convegno ecclesiale di Loreto nel 1985 i cattolici italiani espressero il desiderio di riprendere in termini nuovi questa ricca esperienza, «arricchita dalle riflessioni maturate con il Concilio Vaticano II». Dal 2 al 5 aprile del 1991 si è svolta a Roma la XLI Settimana Sociale, la prima della nuova serie con il tema «*I cattolici italiani e la nuova giovinezza dell'Europa*». Era un notevole avvenimento di cultura, proprio nel centenario della *Rerum Novarum.*

(31) VENERUSO D., *Giuseppe Toniolo: uomo di alta spiritualità, di studi severi* cit., *loc. cit.*

(32) SORRENTINO D., *Giuseppe Toniolo, una biografia,* cit., pp. 83-84.

profitto, era *semplicemente aberrante* e retrocedeva la società *a tempi precristiani.* Con vigore espose i modi per contrastare il dilagare del capitalismo moderno. Tuttavia la sua critica soltanto in apparenza costituiva un'alternativa al sistema che intendeva combattere » (33).

Il Sorrentino si pone una domanda: «Occorre dunque un correttivo. Sarà il socialismo? Toniolo lo esclude fermamente. E ne nasce il *Programma dei cattolici di fronte al socialismo,* approvato dall'Unione cattolica per gli studi sociali nel gennaio 1894» (34). Perciò «l'opposizione al socialismo deve essere netta e decisa: Nulla domandiamo al socialismo dottrinale, che sotto la maschera di emancipazione prepara un più crudele e universale servaggio; e respingiamo finanche il nome di socialismo cattolico, che talvolta ci si attribuisce o rinfaccia, perocché *il socialismo è la negazione intrinseca del Cristianesimo, e il suo programma è l'antitesi del nostro.* Il socialismo è *ateo* e noi siamo religiosi; esso *atterra* la proprietà particolare, e *noi vogliamo rinfrancarla e diffonderla*; esso è *distruttore,* noi vogliamo ricostruire l'*ordine gerarchico* e per esso la libertà legittima, l'eguaglianza proporzionale, la solidarietà » (35). Il Sorrentino commenta: « È un discorso monolitico, che non lascia spazio a distinzioni e sfumature, che pur sarebbero desiderabili. Livore antisocialista? » — si domanda il Sorrentino, che dà subito risposta: « Lo riteniamo piuttosto un prodotto del suo temperamento dottrinario, tendente alle grandi sintesi, più che alle analisi e alle minute distinzioni, e di politico ansioso di chiamare a raccolta i cattolici intorno ad un programma sociale alternativo » (36).

Nel frattempo il disegno dell'alternativa cristiana ha già un suo significativo profilo, che verrà assumendo consistenza e chiara fisionomia, specialmente dopo il II Congresso cattolico italiano degli studiosi di scienze sociali, celebrato a Padova dal 26 al 28 agosto 1896. Il Toniolo ha studiato il nuovo assetto economico della società moderna con questa dinamica: ad una *economia capitalista,* che ha la sua sintesi nel prestito del capitale all'imprenditore, si sostituisca una *economia umana* per eccellenza, per cui all'uomo operoso venga seguace e alleato il capitale.

---

(33) VENERUSO D., *Op. cit., loc. cit.*

(34) SORRENTINO D., *Giuseppe Toniolo. Una biografia,* cit., p. 84.

(35) SORRENTINO D., *Giuseppe Toniolo. Una biografia,* cit., p. 85.

(36) SORRENTINO D., *Giuseppe Toniolo. Una biografia,* cit., loc. cit.

L'attualità di Giuseppe Toniolo
cent'anni dopo la Rerum Novarum

Il gesuita P. Vanzan in un denso articolo della rivista *La Civiltà Cattolica* (37) traccia con sicura competenza « alcune *sintonie* del Toniolo *con la Centesimus Annus* ».

Innanzitutto *il primato dell'uomo*: « un concetto sul quale l'enciclica ampiamente insiste (nn. 53-55) e che, in sede di economia, significa la subordinazione del capitale al lavoro e del lavoro stesso all'uomo. Ebbene, su questo punto il Toniolo risultò eccessivo anche in ambito cattolico ». È il nuovo assetto economico della società moderna formulato con questa dinamica (come ho già accennato): ad una *economia capitalista* subentri *una economia umana*, in cui all'uomo operoso « venisse seguace ed alleato il capitale » (38).

Il *primato della cultura*. La *Centesimus annus*, specialmente ai nn. 50 e 51, insiste ricordando che la fede è chiamata a plasmare la cultura. Il Toniolo fu sensibilissimo a questo principio... Occorreva ridare un'anima cristiana alla cultura... Di qui il ruolo che egli assegnava al recupero del Tomismo voluto dall'*Aeterni Patris* » (39). Di notevole importanza il *primato dell'etica*, motore di tutta la dottrina sociale. La *Centesimus annus* prende posizione contro uno pseudo-efficientismo, che, calpestandolo, offende l'uomo (n. 35). Il Toniolo sotto il profilo tra etica ed economia fu davvero in tutto l'arco della sua esistenza un celebre maestro.

Infatti già sino dal 1873, in uno dei suoi primi scritti giovanili (come si è già accennato), il tema svolto è il seguente: *L'etica quale fattore intrinseco delle leggi economiche*. La lezione tonioliana è stata recepita a distanza, dopo il Concilio Vaticano II e dagli ultimi Papi (40).

---

(37) VANZAN P., *Attualità di Giuseppe Toniolo, cent'anni dopo la Rerum Novarum*, in *La Civiltà Cattolica*, 7 sett. 1991, 3389, pp. 393-402.

(38) VANZAN P., *Op. cit.*, p. 398.

(39) VANZAN P., *Op. cit.*, p. 399.
Giovanni Paolo II rivolge continuamente il suo pressante appello a tutti i cristiani e ad ogni cristiano a «trasformare la fede in cultura», cioè in vita. «È tutto l'uomo, nella concretezza della sua esistenza quotidiana, ... che deve realizzarsi in Cristo. Una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta» (GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Congresso del MEIC*, in «La traccia», I (1982), p. 55).

(40) VANZAN P., *Op. cit.*, p. 400.

Il *primato della società civile,* cioè il senso vero della democrazia. La *Centesimus annus* sottolinea il grave pericolo di una democrazia « senza valori »: « L'individuo, la famiglia e la società sono anteriori allo Stato ed esso esiste per tutelare i diritti dell'uno e delle altre, e non già per soffocarli » (n. 11) (41).

Il primato degli ultimi. Giovanni Paolo II ripropone con forza, nella *Centesimus Annus,* quell'opzione preferenziale per i poveri, che egli stesso aveva definito, nella *Sollicitudo rei socialis* (n. 42) come « una forma speciale di primato nell'esercizio della carità cristiana ». Anzi il Papa ribadisce: « L'elevazione dei poveri è una grande occasione per la crescita morale, culturale e anche economica dell'intera umanità » (n. 28). Questa prospettiva è in sintonia con la « democrazia cristiana », che doveva essere un progetto di organizzazione della società « a prevalente vantaggio delle classi inferiori ». Non è paternalismo, questo, bensì protagonismo dei poveri, degli anonimi, dei disperati, che formano il folto gruppo dei *nessuno,* che si incontrano ogni giorno, perché a giudizio del mondo sono senza nome e senza volto (42). Eppure Cristo, riferendo al Battista le prove della venuta di Sé quale Messia, ha enunciato come argomento finale la *predicazione* degli Apostoli *ai poveri.* Ha dato questa realtà come un fatto, usando il verbo al presente, per riconoscerle un dinamismo d'amore inarrestabile: « Ai poveri è annunziato il regno di Dio » (43).

A titolo di prova della « sintonia » del Toniolo c'è un brano fra le tante pagine vibranti, dove sostiene che un retto ordine sociale non può sottrarre agli ultimi il primo posto: « Veramente da quel dì, in cui si vide Gesù piegare le ginocchia dinnanzi a dodici pescatori, e ad essi riluttanti lavare i piedi, prescrivendo che per lo innanzi essi pure facessero altrettanto; da quel dì solenne il mondo assistette allo spettacolo nuovo e commovente di tutta intera la gerarchia sociale, che a grado a grado fra le resistenze di una natura orgogliosa si ripiega all'ingiù a servire le moltitudini ignare, povere, sofferenti. Ecco la democrazia cristiana! » (44).

---

(41) VANZAN P., *Op. cit.,* loc. cit.,

(42) VANZAN P., *Op. cit.,* p. 401. Ricordo l'efficace monografia dal titolo *Nessuno* di N. Fabbretti, del lontano 1953 e *La via crucis del povero* di don P. Mazzolari dello stesso anno, 1953. Erano allora denunce d'avanguardia.

(43) S. Luca, IV, 18.

(44) TONIOLO G., *Democrazia Cristiana. Concetti e indirizzi,* vol. I, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, Città del Vaticano 1949, 48.

Queste suggestive «sintonie» del Toniolo con la *Centesimus annus* hanno come radice profonda il *primato della santità* (45), vissuta «*da* laico nella Chiesa e *da* cristiano nel mondo»: tutti gli altri primati hanno questo, segreto e nascosto, come fonte inesauribile, che alimenta continuamente la presenza e il vigore nell'ambito difficile dell'impegno sociale e politico.

La *Centesimus annus* sintonizza mirabilmente con la concezione del Toniolo, particolarmente là dove Giovanni Paolo II invita i cristiani a rimboccarsi le maniche, per intervenire da protagonisti nelle *res novae* del terzo millennio. Credo che mai come nell'odierna e difficile congiuntura sociale e politica questa raccomandazione ha avuto ed ha la sua attualità bruciante.

E riscoprendo le radici della «democrazia cristiana» nel pensiero e nell'opera del Toniolo, non so se potremmo dire: «filii sanctorum sumus».

Igino Petrone (1870-1913)
Un generoso apostolo della Rerum Novarum (46)

Le coordinate culturali della seconda metà dell'Ottocento erano costituite dal positivismo, dal sociologismo e dal materialismo: Roberto Ardigò (1828-1920), Cesare Lombroso (1835-1909) e Antonio Labriola (1843-1904) erano i maestri, che davano il tono e il timbro al panorama intellettuale, su cui scarsa incidenza aveva il pensiero cattolico.

La *Rerum Novarum* fu come un colpo di folgore: dopo aver scosso e svegliato le coscienze, riproponeva i valori cristiani in una società delusa dal *mito del progresso*. Salvatore Talamo e Giuseppe Toniolo danno vita alla celebre «Rivista Internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie» (1893) per lievitare l'impegno del cattolicesimo sociale. Il valore culturale era veramente notevole, tanto che Gaetano Salvemini, storico di professione, non certamente indulgente né simpatizzante per la problematica religiosa, affermava che dopo cinque anni di vita essa poteva sostenere «benissimo il confronto

---

(45) Nel 1933, per iniziativa della FUCI — alla quale si unirono l'intera Azione Cattolica e l'Ateneo del S. Cuore di Milano — fu iniziato il processo di beatificazione del Toniolo e nel 1971 fu promulgato il decreto sull'eroicità delle virtù.

(46) Cfr. GIANNANTONIO P., *Petrone Igino e l'impegno dei cristiani nel sociale*, in *L'Osservatore Romano*, 19 maggio 1985, in terza pagina.

con le più qualificate pubblicazioni straniere» (47), per serietà d'impostazione e modernità di indirizzi.

Durante il primo triennio (1893-1895) nella rosa dei più qualificati e richiesti collaboratori ci fu Igino Petrone, sicura speranza della cultura accademica e valido studioso di schietta formazione cattolica.

Particolare assai interessante, che ha rivelato la capacità di analisi e la forza di sintesi del suo impegno, fu l'attenzione e l'intuito nel recensire le opere del Labriola, nel cui pensiero distingueva nettamente il materialismo dialettico dal materialismo storico, dando per scontato che quest'« ultimo non fornirà mai la ragione sufficiente di quelle manifestazioni superiori dello spirito umano, che per loro natura sono assolutamente irriducibili alle forme dell'economia, ai rapporti della produzione e della tecnica, alla formazione ed alla erosione delle classi » (48). Questa lettura coincideva con la contemporanea valutazione di don Romolo Murri, nella vivace rivista *Cultura sociale* (49), anche se l'esegesi del Petrone rivelava maggiore profondità e una più incisiva stringatezza a livello di movimento dialettico.

Il folto gruppo di giovani, che avevano ricevuto la propria formazione sotto il pontificato di Leone XIII, avevano come obiettivo di riportare alla Chiesa l'ambiente sociale con una profonda azione di taglio morale. Creano le prime espressioni, cui don Romolo Murri con la sua battagliera rivista *Cultura sociale* (1898) e Giuseppe Toniolo con la decisiva monografia *Il concetto cristiano della democrazia cristiana* (1897) offrivano motivazioni tecniche e spunti di costruttivo dibattito (50).

A questi fondamentali contributi si unirà un saggio di grande valore di Igino Petrone, dal titolo la *Filosofia Politica,* subito apprezzato dal Murri e da Luigi Sturzo. Nel 1898 il Petrone sulla rivista del Murri pubblicherà il richiesto saggio su

---

(47) GIANNANTONIO P., *Op. cit.*, loc. cit.

(48) GIANNANTONIO P., *Op. cit.*, loc. cit.

(49) GIANNANTONIO P., *Op. cit.*, loc. cit.

(50) Il Toniolo fu tra gli uomini che prepararono il clima della *Rerum Novarum* e si dedicò interamente a tradurre in termini di vita concreta le indicazioni di Leone XIII. Si rivelò ben presto come uno dei *leaders* più geniali del Movimento cattolico. I suoi prudenti e misurati tentativi di apertura verso lo Stato italiano incapparono nel rigoroso *astensionismo* dell'Opera dei Congressi e nello sconvolgente *protagonismo* di don Romolo Murri. Il Toniolo scelse la via della mediazione, che divenne sempre più difficile durante il pontificato di Pio X.

Il concetto politico e il concetto sociale della democrazia. A queste preziose intuizioni attinsero Murri, Toniolo e lo stesso Sturzo. Oggi si impone una *riscoperta* del pensiero del Petrone, come eloquentemente ce lo dicono i lavori di due studiosi veramente impegnati (51). Dobbiamo ritrovare *le proprie radici cristiane* in questo difficile momento di confusione, di smarrimento e di sfiducia, in cui i muri maestri sembrano crollati di colpo e per sempre, mentre le macerie ancora fumanti sembrano seppellire la nostra generazione e la generazione dei suoi figli.

Conclusione

Il Toniolo, il Petrone e tanti altri hanno operato una vera *lectio* dello scritto di Leone XIII, per realizzare alcune precise finalità: *stimolare* ad un'organica « intelligenza » della *Rerum Novarum.*

Rileggere il « documento » per farne oggetto di meditazione spirituale e poter penetrare la problematica sociale in tutte le sue angolature e implicazioni.

Avere il vivo desiderio di *scoprire quomodo se habeat veritas rerum,* per dirla con una formula di S. Tommaso d'Aquino. Avere ben presente lo snodarsi della *storicità dell'uomo* nelle sue tre forme: rivisitazione del passato, concentrazione nel presente, progettazione del futuro, nella luce dello Spirito, che guida la storia.

Proiettarsi in avanti con l'elaborazione di un piano, grazie ad una ricchezza del passato, sottoposta al vaglio critico, in rapporto ad una vera scala di valori.

È una lezione di ieri e soprattutto necessaria oggi.

---

(51) PICCARDI LUIGI, *Igino Petrone tra materialismo storico e riformismo religioso,* Milano, Vita e pensiero, 1979. MARINO GIOVANNI, *Igino Petrone — [1895-1898] —. Confronti, riappropriazioni, e nuova vitalità per il modello positivo della giurisprudenza,* in Nord e Sud, 1984, 2.

APPENDICE

UN COLLOQUIO CON LA CRITICA

Mi è sembrato doveroso riflettere su alcune annotazioni di fondo, relative alla *genesi e al valore del neo-tomismo* e presenti in alcuni scritti di sicura importanza in tema della *Rerum Novarum.*

Mi riferisco a *Una rilettura storica della Rerum Novarum* di Paolo Pecorari (1); a *Giuseppe Toniolo e la cultura del suo tempo* di Fulvio Salimbeni (2) e al capitolo V *La dottrina tomistica nell'opera di Vogelsang* di Ernando Bertozzi (3).

Il Pecorari rileva che « se fino a Pio IX di fronte all'apostasia del mondo moderno prevale una posizione di denuncia e di rifiuto, con Leone XIII si comincia a porre il problema della distinzione, del discernimento critico, per valutare se e che cosa del mondo moderno vada tolto, perché è appunto questo uno degli scopi, che si pone il pontificato leoniano... Gli strumenti intellettuali per una simile operazione sono individuati nel neotomismo: un neotomismo diverso da quello della prima metà del secolo, che aveva consentito per esempio a Gioacchino Ventura di propugnare un'analogia fra il principio di unità sostanziale della filosofia aristotelico-tomista e il principio di unità fra Chiesa e Stato patrocinato in Francia dalle correnti ultramontane: diverso, perché postula il ritorno al detto originale di S. Tommaso, la lettura diretta, filologica dei testi. Questo nuovo Tomismo... trova qualche antecedente nel *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto,* di Luigi Taparelli d'Azeglio... mentre esiti più significativi consegue nell'opera di Matteo Liberatore, i cui *Principi di economia politica,* usciti nel 1889, sono preparati da una serie di articoli editi ne *La Civiltà Cattolica,* a partire dal 1887. Sembra appena il caso di notare che per le risultanze neotomistiche di maggior rilievo bisognerà attendere gli scritti del Talamo, in Italia, del Mercier e del De Wulf in Belgio » (4).

---

(1) PECORARI P., *Una rilettura storica della Rerum Novarum,* in *Studium,* marzo-aprile 1992, pp. 243-256.

(2) SALIMBENI F., *Giuseppe Toniolo e la cultura del suo tempo,* in Atti del convegno di Soligo (28-29 ottobre 1988): *Giuseppe Toniolo fra economia e società,* Del Bianco Editore, Udine, 1990, pp. 303-338.

(3) BERTOZZI E., *Karl Vogelsang,* Conquiste, Bologna, 1990.

(4) PECORARI P., *Op. cit.,* pp. 244-245.

Mi sembra che in linea di massima non si possano facilmente catalogare o sistematizzare tutte le varie correnti o scuole di neotomismo, particolarmente nella prima metà dell'Ottocento: bisogna fare attenzione e prendere in esame caso per caso, cioè le singole scuole e i singoli pensatori delle varie scuole. Si tratta, spesse volte, di flussi filosofici, abbastanza giovani, con tratti caratteristici in pieno sviluppo, dove non c'è una vera scuola di taglio tomistico, perché alla base non c'è un sistema di pensiero. « La restaurazione tomistica (troppo spesso si dimentica!) non fu opera di getto, bensì di lenta e progressiva maturazione » (5).

D'altra parte l'Hocedez, annota che già all'inizio dell'Ottocento « dans le silence se prépare à Plaisance le mouvement néoscholastique, destiné à renouveler la théologie » (6). Il tomismo del Buzzetti è proprio dell'inizio dell'Ottocento, eppure ha una sua irripetibile e inconfondibile fisionomia: « nasce vivo e vitale » (7). Anzi Mons. Gazola, nipote del canonico Vincenzo Buzzetti, scrive: « Per tal modo nel XIX secolo, senza domenicani, avevamo la filosofia peripatetica in Piacenza: ma scevra da ogni astruseria scolastica, ignara di puntigliose querele, senza codazzo di barbarici nomi, *nobile, vigorosa, bella* come nacque in Grecia... conto quei giorni tra i più beati del vivere mio e quella educazione filosofica avremmo tutti noi uditori concordemente voluto al di là dei prefissi termini continuare, e niuno di fermo avrà avuto mai la migliore, pochi l'eguale » (8). Queste parole del Gazola, scritte nel 1844 — commenta il Masnovo — « distendono davanti agli occhi un orizzonte con le tinte gioconde dell'alba, anzi dell'aurora, mentre sale dai prati in fiore il cinguettio degli uccelli mattutini, la fragranza della primavera. Di questa fragrante primavera respirarono le aure, di questi prati in fiore assimilarono i succhi fecondi i fratelli Sordi, entrati poi giovanetti nella Compagnia di Gesù e

(5) MASNOVO A., *Il Neotomismo in Italia,* cit., p. 97.

(6) HOCEDEZ E., *Histoire de la Théologie au XIX siècle,* Tome I, Desclée, Paris, 1949, p. 58.

(7) Masnovo A., in DEZZA P., *Alle origini del Neotomismo,* Bocca Ed., Milano, 1940, p. 149.

(8) Masnovo A., in DEZZA P., *Alle origini del Neotomismo,* Bocca Ed., Milano, 1940, p. 162. Cfr. MASNOVO A., *Il Neotomismo in Italia,* cit., Vita e Pensiero, Milano, 1923, p. 190 e ss.

precisamente nella provincia veneto-milanese; dai quali nacquero spiritualmente *Taparelli, Liberatore, Giuseppe Pecci...»* (9).

Il neotomismo del teatino p. Gioacchino Ventura (se di neotomismo si può ancora parlare!), non è certamente il neotomismo della scuola del Buzzetti del Seminario Vescovile di Piacenza: rivela infatti il condizionamento dell'influenza delle correnti ultramontane d'Oltr'Alpe (10).

Il pensiero religioso francese, dall'abate De Lamennais — passando per Renan — a Loisy, nell'arco di tutto un secolo, lasciò una profonda incidenza su quello italiano. Il p. G. Ventura traduce l'opera del De Maistre, intitolata *Du Pape,* il papato come baluardo della libertà: un discorso complementare al grande registro *Soirées de Saint-Petersbourg,* ma nello stesso tempo una sorta di trattato, dove la storia avrebbe dovuto avere la funzione di verifica e di conferma (11). D'altra parte il Ventura era il più fervente fautore dell'abate De Lamennais in Italia.

Questo è un fatto, almeno sotto una certa angolatura, che ha una sua comprensibilità. Dopo il terremoto della Rivoluzione francese e la caduta di Napoleone il problema più urgente che si presentava era il ripristino delle antiche comunità soppresse e disperse, i cui membri però avevano la consapevolezza di costituire per la Chiesa e per la società stessa un bene prezioso a trovare i mezzi più idonei per una simile rinascita (12). C'erano innumerevoli difficoltà: da quelle relative al deperimento degli antichi edifici, manomessi, saccheggiati, adibiti alle finalità più disparate, a quelle di riunire e mettere le basi di una autentica spiritualità, ormai lontana, sino alle prospettive di un avvenire incerto e difficile.

L'*Essai sur l'indifférence en matière de Religion* è stato visto subito come un segno provvidenziale, carico di fascino, che favoriva la rinascita. Era un grido di ripresa.

L'*Essai sur l'indifférence* dell'abate francese ebbe una sicura risonanza.

---

(9) Masnovo A., in DEZZA P., *Alle origini del Neotomismo,* cit., p. 162.

(10) Era un fatto abbastanza evidente.

(11) Cfr. DE MAISTRE J., *Il Papa,* Introd. di C. Bo, Rizzoli Editore, Milano 1984, pp. IX-XXI.

(12) Cfr. PENCO G., *Storia della Chiesa in Italia,* C. Terzo: *Uomini ed eventi,* vol. II, Jaca Book, Milano, 1978.

C'è un fatto quanto mai significativo: il primo tomo è stato pubblicato nel 1817 in Francia; a distanza di un anno solo, nel 1818, i Minimi con il p. Botticelli G., ex-generale del loro ordine, a Napoli danno la prima traduzione dell'*Essai.*

I Minori Conventuali con il p. P. M. Angelo Bugoni, nel 1919-20, pubblicano una nuova traduzione dell'*Essai,* con una difesa contro gli avversari. Il can. Tosi, poi vescovo di Pavia, rivide e pubblicò a sue spese, in Milano, nel 1819-20, un'altra versione italiana del primo tomo dell'*Essai.*

Il domenicano P. M. Tommaso Buffa, nel 1825, pubblica la traduzione *Della religione nei suoi rapporti con l'ordine politico e civile.*

Il can. Vincenzo Buzzetti, invece, difende il neotomismo autentico dalle esagerazioni dell'abate Lamennais. Scrive, infatti, nel suo *De Religione*: « Magna in praesenti controversia agitatur circa primum certitudinis principium. Pugnat cl. De Lamennais eiusque discipuli, pugnant pro ipsa auctoritate... contendentes nihil veri; nihil certi in scientiis et in omnibus humanis cogitationibus cuiuscumque generis esse posse, auctoritate non supposita. Quam sententiam eousque tendentem ut nihil certi sit in hominis cognitionibus absque auctoritate et ipsa sit primum veritatis criterium *non probamus* » (13).

Il criterio di verità in sede filosofica non è per il Buzzetti il *consenso universale* (come vuole l'abate francese!), bensì l' *ipsa rerum natura, quae eodem aperitur modo,* cioè l'*evidenza oggettiva.* Tale posizione decisa e netta, che il Buzzetti tra i primi, o forse il primo, in Italia, assume di fronte alla criteriologia lamennesiana, — annota il Masnovo — è in perfetta conformità con la sana logica e con l'indirizzo tomistico del suo pensiero (14).

Anzi il Buzzetti suggerirà all'abate francese chiarificazioni e precisazioni, sia di contenuto, sia di terminologia, in chiave rigorosamente teologica, relativamente all'ultimo tomo del celebre *Essai* (15).

« Senza attendere il Talamo o altri », il p. Serafino Sordi, sull'esempio del suo Maestro, il can. Vincenzo Buzzetti, difen-

---

(13) BUZZETTI V., *De Religione* (manoscritto), p. 82.

(14) MASNOVO A., *Il Neotomismo in Italia,* cit., pp. 141-142.

(15) Cfr. *La lezione del carteggio Buzzetti-Lamennais* in ROLANDETTI V., *Tomismo in cammino - Ascendenze confronti sviluppi del pensiero teologico di V. Buzzetti* (1777-1824), Piacenza 1982.

derà il neotomismo dagli slittamenti delle nuove filosofie italiane dell'abate Rosmini e Gioberti (16).

All'inizio della seconda metà del secolo XIX il p. Liberatore ci darà due bei volumi dal titolo *Della conoscenza intellettuale,* certo più dotti e più eruditi che l'opuscolo del P. Sordi — annota il Masnovo — ma niente affatto superiori per forza di penetrazione (17): « il Liberatore fu di animo tomista prima del 1840 e anch'egli — sottolinea il Dezza — deve il suo tomismo ai fratelli Sordi e, mediante essi, dipende dalla scuola neo-tomista piacentina » (18).

Di particolare rilievo è la partecipazione del p. Liberatore alle varie fasi della elaborata preparazione del testo dell'enciclica *Rerum Novarum.* Egli ha steso la prima minuta in italiano: il suo schema è stato, poi, fuso con quello del card. Tommaso Zigliara (1833-1893) e con quello del card. Camillo Mazzella (1839-1900), nella rielaborazione di mons. Gabriele Boccali, segretario, consigliere e confidente di Leone XIII (19).

Infine, l'esigenza di aprire i grandi volumi dell'Angelico era quanto mai logica: era il bisogno di ritornare alle fonti, come aveva già insegnato lo stesso Buzzetti, che, scrivendo in data 5 ottobre 1821 all'abate De Lamennais, gli confida candidamente: «*Theologiam doceo mane et postridie, explicando summam auream Doctoris Angelici* ».

Il Salimbeni fa riferimento « ad un recente convegno su quell'illustre domenicano friulano che fu il De Rubeis, in cui si è esaurientemente provato come già a mezzo il Settecento a Venezia e anche in altre parti d'Italia fosse avviato un processo di recupero e rilancio del tomismo sul piano teologico, esegetico e filosofico » (20).

---

(16) Sono due opuscoli: il primo si intitola: *Lettere intorno al Nuovo Saggio sull'origine delle idee dell'abate Antonio Rosmini-Serbati,* Modena, 1843; il secondo si intitola: *I primi elementi del sistema di don Vincenzo Gioberti dialogizzati,* Bergamo, 1849.

(17) Il giudizio è del Masnovo, riferito da DEZZA P., *Alle origini del neotomismo,* cit., p. 165.

(18) DEZZA P., *Alle origini del neotomismo,* cit., p. 165.

(19) Cfr. ANTONAZZI G., *L'Enciclica Rerum Novarum. Testo autentico e redazioni preparatorie dei documenti originali.* Storia e Letteratura, Roma, 1957.

(20) SALIMBENI F., *Giuseppe Toniolo e la cultura del suo tempo,* in *Giuseppe Toniolo tra economia e società,* a cura di Pecorari P., Del Bianco Editore, Udine, 1990, p. 313 e ss.

Per quanto riguarda questo « recente Convegno » non ho ancora avuto la fortuna di avere gli *Atti*. Sto comunque cercando di trovare questa nuova documentazione.

Forse potrebbe trattarsi di un caso analogo alla *Summa Philosophica ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis* di Salvatore Rosselli, anche lui domenicano (21).

« Il Neotomismo ha avuto un'incidenza non indifferente nella formazione dei quadri dirigenti della Chiesa Cattolica e del laicato nella seconda metà dell'Ottocento in poi, apprestando schemi concettuali, strumenti d'analisi, modelli operativi...» (22).

Il p. V. Monachino gesuita, recensendo il bel volume di *p. Luigi Di Rosa, Luigi Taparelli, l'altro D'Azeglio* (Milano, Cisalpino, 1991) riporta un pensiero molto vivo dell'Autore: « Che differenza c'è tra uno schiavo antico e un operaio moderno, che nelle officine inglesi si abbrutisce e soccombe sotto il peso del lavoro, della fame e dei disordini morali? ». E soggiunge: « Nessuna, se non che gli schiavi antichi appartenevano alla famiglia e ricevevano ugualmente da uno stesso padrone umano qualche conforto nelle malattie e nella vecchiaia, laddove gli schiavi dell'industria destinati ad arricchire il padrone impersonale, che si chiama società, nazione, Stato, quando le loro mani sono intorpidite dalla vecchiaia o dalla malattia, sono abbandonati in mezzo alla strada [...] perché sono liberi ».

« Taparelli prepara così i presupposti culturali delle encicliche sociali e con il Liberatore e il Curci anticipa quello che sarà il popolarismo sturziano » (23).

A me pare che non solo le encicliche sociali, ma anche le encicliche e i documenti di altro taglio e spessore hanno avuto la loro matrice nell'apostolato svolto da P. Taparelli, il quale, come scrive il p. Curci e ribadisce il p. P. Dezza (24), deve tutto al p. S. Sordi — la figura più rappresentativa della scuola neotomistica del Seminario Vescovile di Piacenza — con cui

---

(21) NARCISO I. E. v.p., *La Summa Philosophica di Salvatore Rosselli e la rinascita del Tomismo*, Libr. Edit. Pont. Università Lateranense, Roma, 1966.

(22) SALIMBENI F., *Op. cit.*, loc. cit.

(23) DI ROSA L., *P. Luigi Taparelli, l'altro D'Azeglio*, recensione di V. Monachino, in *La Civiltà Cattolica*, 2 genn. 1993, pp. 92-93.

(24) DEZZA P., *La preparazione dell'Enciclica* («Aeterni Patris») in *L'Enciclica Aeterni Patris nell'arco di un secolo* in Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale, Ed. Vaticana, I, 1981, p. 55-56.

rimase sempre in costante contatto epistolare, dichiarandosi sempre « memore e affezionato discepolo ». Un particolare che va sottolineato: « Negli anni 1925-28, mentre il Taparelli era rettore del Collegio Romano, era studente di filosofia Gioacchino Pecci, il futuro Leone XIII e sappiamo che il Pecci, al termine del suo corso filosofico, nutriva grande stima e amore per S. Tommaso, come appare da alcune sue lettere, e d'altra parte che il Taparelli stimava assai il giovane Pecci e procurò che fosse nominato ripetitore di filosofia nel Collegio Germanico » (25).

Il Bertozzi nella sua organica trattazione *Karl Vogelsang* (26) dedica un intero capitolo a *La dottrina tomistica nell'opera di Vogelsang* (27), dove scrive: « Vogelsang riprese la dottrina tomistica, così come aveva fatto il suo maestro *Ketteler* e come avevano fatto alcuni gesuiti di Innsbruck, che gli furono guide spirituali. Ma — si chiede subito — storicamente come si può spiegare questo ritorno al tomismo? » (28).

L'Autore ipotizza un fatto « del tutto naturale che la reazione antirivoluzionaria che si sviluppò nel periodo della Restaurazione contro l'Illuminismo, la riscoperta del Medioevo e tutta l'atmosfera del Romanticismo hanno destato pure l'interesse degli intellettuali verso la filosofia medioevale ». Ma poi soggiunge: « Il ritorno alla Scolastica nella prima metà del secolo XIX non significò di per sé un ritorno al Tomismo... Più che di filosofia neoscolastica si può parlare di eclettismo filosofico » (29).

Alcuni rilievi

Innanzitutto mi pare che la « reazione antirivoluzionaria » e i fenomeni collaterali possano confermare, ma non spiegare « storicamente » il ritorno al tomismo.

Certamente c'è stato anche un eclettismo filosofico, ma non si può criticamente affermare « tout court » che tutto fos-

---

(25) DEZZA P., *La preparazione dell'Enciclica*, cit., *loc. cit.*

(26) BERTOZZI E., *Karl Vogelsang. Il suo tempo e la sua Sozialpolitik*, Conquiste, Bologna, 1990, p. 103 e ss.

(27) BERTOZZI E., *Karl Vogelsang*, cit., p. 103.

(28) BERTOZZI E., *Op. cit.*, loc. cit.

(29) BERTOZZI E., *Op. cit.*, p. 104.

se eclettismo filosofico « più che di filosofia neoscolastica ». La scuola del can. Vincenzo Buzzetti (1777-1824) è la prova più limpida e incontrovertibile di un autentico « tomismo vivo e vitale » già agli inizi del secolo XIX (30).

Per quanto riguarda la figura del teologo-filosofo gesuita Joseph Kleutgen (1811-1883) va precisato che « in quegli anni (1860) si trovava a Roma anche il P. Giuseppe Kleutgen, che da parecchi anni vi era stato chiamato a svolgere la sua attività parte nella Curia Generalizia della Compagnia, e parte nell'Università Gregoriana e nel Collegio Germanico. Convinto ammiratore della Scolastica, da anni lavorava intorno alla sua celebre opera *Die Philosophie der Vorzeit verteidigt,* che fu pubblicata proprio negli anni 1860-1863, e fu poi tradotta in italiano, col titolo *La filosofia antica esposta e difesa,* dal P. Curci insieme col Card. Reisach (antico alunno del Collegio Romano durante il rettorato del Taparelli, che era diventato Arcivescovo di Monaco e poi Cardinale Prefetto della Congregazione degli Studi) (31).

Giustamente il Masnovo già nei lontani anni '20 parlava del « Neotomismo italiano » precisando apertamente « da cui dipende il Neotomismo straniero » (32).

Il Dezza dichiarava più tardi: « Il movimento che il Buzzetti iniziava nel Seminario di Piacenza non doveva più arrestarsi, né restringersi all'angusta cerchia del Seminario, ma doveva propagarsi *in varie parti d'Italia* e *varcare anche le Alpi* » (33).

Vincenzo Buzzetti e il tomismo

Un autorevole storico italiano del neotomismo, A. Masnovo (34), annota: « Io vedo in Italia, tra la fine del 1700 e il principio del 1800 la ripresa vitale e decisiva della filosofia scolastica in genere e tomistica in specie ».

Il neotomismo è come l'elemento caratterizzante della rinascita scolastica: Tommaso d'Aquino infatti è il suo pensatore più organico e storicamente più conclusivo. Esso nasce per au-

---

(30) Cfr. DEZZA P., *La preparazione dell'Enciclica,* cit., p. 52.

(31) DEZZA P., *La preparazione dell'Enciclica,* cit., p. 57 e ss.

(32) MASNOVO A., *Il Neotomismo in Italia,* cit., p. 3.

(33) DEZZA P., *Alle origini del Neotomismo,* cit. p. 76.

(34) MASNOVO A., *Il Neo-Tomismo in Italia,* Vita e Pensiero, Milano, 1923, pagina 3.

tentiche esigenze teoretiche: « non è stato — come sottolinea un altro autorevole storico italiano, P. Dezza (35) — il risultato di ordini provenienti dall'autorità ecclesiastica, la quale, al contrario, non ha fatto che confermare e promuovere un movimento già spontaneamente sorto ».

L'idea di un ritorno al Tomismo autentico quale sintesi del pensiero medioevale, ritenuta fondamentalmente vera e storicamente vitale, si fa sentire sia verso la metà del secolo XVIII come reazione ad una scolastica eclettica, che dominava nelle scuole cattoliche di filosofia, sia tra la fine e l'inizio del XIX secolo, come bisogno di restaurare il pensiero cattolico, in seguito allo smarrimento della rivoluzione francese e alla minaccia dell'idealismo tedesco. Da noi poi nel ducato di Parma e Piacenza, l'atmosfera culturale è quella dell'Illuminismo, ma più precisamente dell'empirismo prekantiano, del sensismo di Condillac. e della filosofia degli « idéologues ».

Il can. Vincenzo Buzzetti (1777-1824) « più che pioniere — ha scritto il Bogliolo, l'autorevole studioso di Tommaso d'Aquino — è un autentico fondatore del neotomismo italiano per ragioni cronologiche, ma più ancora per lo straordinario influsso esercitato grazie ai suoi valorosi discepoli, in primo luogo ai fratelli Domenico e Serafino Sordi. Entrati, già sacerdoti, nella Compagnia di Gesù, propagarono il ritorno a S. Tommaso: Domenico nell'Italia meridionale, particolarmente a Napoli, Serafino a Roma negli ambienti della "Civiltà Cattolica", centro di diffusione di prim'ordine » (36).

Per valutare giustamente la figura e il messaggio dell'umile canonico piacentino, Vincenzo Buzzetti, docente di filosofia e teologia nel Seminario Vescovile, occorre riportarci ai primi dell'800.

Egli, come appare chiaramente dai suoi scritti, ha intuito subito che non si poteva costruire un fondato ed organico discorso teologico, se non partendo da un concreto e valido impianto filosofico, di taglio metafisico.

Purtroppo le linee del pensiero filosofico di quell'epoca si possono così schematizzare: l'immanentismo moderno dichiara e sostiene l'essere di coscienza contro la coscienza dell'essere dell'ormai lontano realismo classico; in breve: la fondazione

---

(35) DEZZA P., *Alle origini del Neotomismo*, Fratelli Bocca Ed., Milano, 1940.

(36) ROLANDETTI V., *Vincenzo Buzzetti Teologo, Prefazione* prof. Bogliolo L., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1974, p. 5.

della coscienza non è più operata dall'essere (cioè, dalla realtà), bensì l'essere (ossia, la realtà) è data e garantita dalla coscienza.

Segni purtroppo sempre più eloquenti di questa progressiva inversione di marcia si avvertono lungo tutto l'arco del cogito moderno, da Cartesio in avanti: Kant con la sua rivoluzione copernicana pronuncia il netto rifiuto della metafisica, in quanto essa è impossibile; Condillac risolve il pensiero non più nell'essere, ma addirittura nel sensibile stesso; Hegel riduce metafisica e teologia a pura idea assoluta.

Fatto ancora più grave, tra la fine del '700 e i primi decenni dell'800 la teologia cattolica cerca il suo fermento filosofico non più nell'antica e sempre luminosa tradizione del pensiero di S. Agostino, S. Bonaventura, S. Tommaso d'Aquino, ma nelle svariate filosofie, che appaiono di volta in volta sull'orizzonte culturale moderno: da Locke a Condillac, a Wolff.

Leibniz, poi, il genio della conciliazione, accoglieva quasi tutti i grandi e i recenti pensatori, come in un pantheon ideale, dove trovava posto anche l'Aquinate.

Da sottolineare l'influenza di Condillac, che risiede per dieci anni a Parma presso la Corte del piccolo ducato in qualità di precettore.

La teologia cattolica, già isterilita da quel virtuosismo concettuale che la riduceva a puro e semplice barocchismo teologico, veniva appesantita da « questi fangosi rigagnoli » (così il Buzzetti stigmatizza le varie correnti filosofiche d'allora): sulle pagine di quei manuali e « tesari » s'allungava tristemente l'ombra di condizionamenti ideologici.

Di fronte ad una scleroticità manualistica, che denunciava i lineamenti di un'anemica ed eclettica Scolastica, solo, nel silenzio e nella preghiera del suo umile Seminario, il Buzzetti riscopre sulle pagine dell'« *aurea* Summa » (come egli stesso la qualificava) un messaggio di realismo essenziale, esplosivo per la ricchezza del suo contenuto e per la grandiosità del suo disegno.

L'armoniosa architettura della « Summa Theologiae », che si snoda nell'immenso circuito dell'*exitus a Deo* e del *reditus ad Deum*, rivela la prospettiva di Dio, per leggere, tutto il senso della storia dell'uomo!

Si scandiscono i ritmi dell'*historia salutis*: veniamo dal Padre e attraverso Cristo ritorniamo al Padre, per cantare l'alleluia eterno.

Occorre perciò « esporre la verità della fede cattolica, respingendo gli errori contrari ».

Il mistero di Dio s'intreccia con la storia dell'uomo.

Già all'inizio dell'800 nelle aule del Liceo Classico del Seminario Vescovile di Piacenza l'insegnamento filosofico è quello dell'Aquinate. Per usare un'espressione di Paolo VI quella di Tommaso d'Aquino è la filosofia naturale della mente umana: educa al realismo, che, aprendo l'intelligenza all'essere, fonda poi su di esso le leggi del pensiero e dell'agire.

Nell'aula del corso teologico del Seminario Vescovile di Piacenza la « Summa Theologiae » di Tommaso d'Aquino è il testo ufficiale: il testo classico per un insegnante ideale. Scrivendo all'abate De Lamennais, in data 5 ottobre 1821, il Buzzetti gli confida candidamente: « Theologiam doceo mane et postridie, explicando summam auream Doctoris Angelici » (37).

Con l'umile canonico piacentino si realizza pienamente ciò che P. Chenu, il geniale studioso di S. Tommaso, chiama: « *Résurrection du thomisme.* Il avait besoin d'une résurrection. Car il restait dans *le linceul des commentateurs.* Buzzetti avait raison, grande raison de revendiquer *le retour au texte même de la Somme.* C'est le premier trait du renouveau du thomisme » (38).

Non si tratta dunque di una ricerca accademica, quanto piuttosto di uno studio connesso con l'impegno ecclesiale di dare un sicuro orientamento di pensiero e una solida formazione di vita ai giovani seminaristi, con il delicato senso pastorale per la crescita teologica della comunità cristiana, come testimoniano eloquentemente le sue lezioni « teologali », tenute al popolo in cattedrale, per svolgere il suo ministero di instancabile « canonico teologo ».

È un progetto capace non solo di colmare il senso di una vita, ma di suscitare altre vocazioni, cui affidare questa preziosa missione che Tommaso d'Aquino in apertura della « Summa contra Gentiles » ha così scultoreamente formulato: « Sono persuaso che il compito principale della mia vita sia quello di esprimere Dio in ogni parola e in ogni sentimento ».

---

(37) ROLANDETTI V., *Tomismo in cammino.* Ascendenze, confronti, sviluppi del pensiero teologico di V. Buzzetti, Piacenza, 1982, p. 37, p. 79.

(38) Brano di una lettera autografa del P. M. D. Chenu, Convent S. Jacques, Paris, in data 25 maggio 1975, inviata al sottoscritto. Il testo completo è riferito in ROLANDETTI V., *Op. cit.*, p. 22, nota (2).

Come ho già particolarmente sottolineato in due miei contributi, uno al Congresso Tomistico Internazionale del 1974, l'altro al Congresso Tomistico Internazionale del 1981 (39), *il Buzzetti manda i migliori suoi alunni tra le file dell'ordine dei Gesuiti e precisamente una ventina*: basti ricordare i due fratelli Serafino e Domenico Sordi, e il P. Ferdinando Minini, che ebbe tra i suoi giovani alunni il futuro Leone XIII, il Papa dell'*Aeterni Patris.*

La scuola buzzettiana, per vie e confluenze diverse, ha veicolato la rinnovata concezione tomistica in Italia e nel mondo. È un ordine « militante »: questi pellegrini bruciano le tappe, passano da una città all'altra, con una carica, che non si esaurisce mai: quando trovano chiuso il varco da una parte, cercano, come un vulcano indomabile, di sprigionarsi dall'altra, superando ostacoli e resistenze.

Le tracce di un fuoco insostenibile, lasciate un po' ovunque — da Reggio Emilia a Roma, da Modena a Napoli, da Ferrara ad Andria — sono per tutti un richiamo, una riflessione, un'offerta di una viva e palpitante visione.

Anche coloro che sembrano impermeabili a questa *evangelizzazione culturale* (40) restano stupiti e profondamente toccati.

Negli scritti dei vari fratelli Sordi, De Albertis, Gioia, ..., pagina per pagina, riappare limpido e vigoroso il pensiero di Tommaso d'Aquino: il vocabolario a volte è quello del dibattito, lo stile quello del conflitto, ma lo spirito è sempre quello dell'avanguardia, che assume il pensiero dell'Angelico come il canone interpretativo di tutto il pensiero moderno.

Per loro non basta più citarla la « Summa », occorre *riscriverla* nel contesto di nuove componenti culturali.

C'è in questi *incendiari* l'ardente amore, la sublime inquietudine, la santa impazienza di assimilare avidamente il sapere, per instaurarlo in Cristo. La loro opera diventa così una inesauribile sorgente di speranza.

È il *tomismo in cammino*, sulle vie *d'Italia e del mondo.*

---

(39) ROLANDETTI V. - VILLA N., *Da Buzzetti (1777-1824) all'Aeterni Patris (1879)* in Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale, Libreria Editrice Vaticana, 1981, pp. 219-247.

(40) La cultura presentata e accolta come una possibile apertura al Vangelo.

BIBLIOGRAFIA

La vastissima letteratura e la presenza di opere, corredate di organiche sintesi bibliografiche, ci dispensa dal costruire una bibliografia esauriente sulle tematiche sviluppate in questo scritto. Sarebbe, infatti, inutile da un lato, e dall'altro ci vorrebbe uno spazio ben più ampio.

C'è piuttosto da sottolineare i saggi pubblicati dalla rivista *Aggiornamenti sociali* e da altre riviste — *La Civiltà Cattolica, Studium* — e vari articoli di notevole interesse su *L'Osservatore Romano.*

Eventualmente per un approfondimento della *Rerum Novarum* si dà particolare rilievo alle seguenti opere, di cui alcune già direttamente citate lungo il corso del presente lavoro.

Si è rivelata di ottima consultazione la raccolta sistematica, realizzata dalle Edizioni Paoline, delle encicliche sociali dalla *Rerum Novarum* alla *Laborem exercens,* apparsa, in Italia con il titolo *Le Encicliche Sociali,* Edizioni Paoline, Roma, 1984.

Sotto il profilo storico MANTOUX P. *La Rivoluzione Industriale,* Edit. Riuniti, Roma, 1992. È una vasta radiografia storica del fenomeno industriale inglese, iniziato nell'ultimo terzo del XVIII secolo. Il suo sviluppo fu così esplosivo e scatenò conseguenze così importanti, da potersi facilmente paragonare ad una vera rivoluzione. In Inghilterra l'industria della lana è la tipologia più caratteristica e completa della vecchia industria. Si diffuse a macchia d'olio, rivelandosi la principale risorsa di numerosissime popolazioni, fino al tramonto del secolo XVIII.

La rivoluzione tecnica è la chiara conseguenza dell'evoluzione economica. La nuova industria aveva però la sua genesi dal commercio e dallo spirito commerciale. La Banca d'Inghilterra e la Compagnia delle Indie sono l'asse portante della nuova politica inglese, sia interna che esterna, il cui obiettivo, già puntualizzato ai tempi di Elisabetta e di Cromwell, era la conquista dei mari e del commercio marittimo. Contemporaneamente alla rivoluzione economica si preparava un profondo rivolgimento sociale: il *macchinismo.* L'industria tessile fu rivoluzionata da due grandi invenzioni, due macchine costruite a distanza di un paio d'anni l'una dall'altra: 1765, 1767. R. Arkwright inventa la macchina per filare. L'industria del cotone divenne una fonte di ricchezza per l'intera nazione. Il telaio automatico verrà impiegato nel 1840. Intanto a risolvere il grave problema della mancanza del combustibile c'è il carbon fossile: l'industria metallurgica come quella tessile, le invenzioni da cui è nata la tecnica moderna sono state il frutto della necessità pratica. Con la macchina a vapore compare la scienza: al tentativo empirico della rivoluzione industriale succede così il periodo scientifico.

Tutti questi cambiamenti hanno lasciato la loro impronta sulla società moderna.

AA.VV. (Gruppo di) Cultura, Etica e Finanza, *Impresa e sistema economico fra efficienza ed equità,* Ned (Nuove Edizioni Duomo), Milano, 1991.

AA.VV., *I cento anni della « Rerum Novarum »,* Ed. Studio Domenicano, Bologna, 1990.

AA.VV., *L'insegnamento sociale della Chiesa,* Atti del 58° Corso di Aggiornamento Culturale dell'Università Cattolica, Vita e Pensiero, Milano, 1988.

AA.VV., *Le settimane sociali dei cattolici italiani,* Supplemento a *Jesus* n. 1, Società San Paolo, 1991.

AA.VV., *Danaro e coscienza cristiana* (Atti del Convegno, « Danaro e coscienza cristiana », Bologna, 10-11/4/1987), E.D.B., Bologna, 1987.

AA.VV., *Dibattito sulla « Laborem exercens »* (a cura di Ubaldi M.), Edizioni Logos, in *Il Libro Europeo* (Periodico di attualità, bibliografia, politica e culturale), luglio-ottobre 1981.

AA.VV., *La solidarietà* (Atti del 59° Corso di Aggiornamento Culturale dell'Università Cattolica, tenuto a Cagliari il 10-15 settembre 1989), Vita e Pensiero, Milano, 1990.

AA.VV., *Solidarietà, nuovo nome della pace* (Studi sull'enciclica *Sollicitudo rei socialis,* di Giovanni Paolo II), Elle.Di.Ci, Torino, 1988.

AA.VV. *La Chiesa nell'Italia che cambia,* Ed. La Civiltà Cattolica, Roma, 1982.

AA.VV., *Giuseppe Toniolo tra economia e società* (a cura di Pecorari P., *Atti del Convegno di studio,* tenuto *a Pieve di Soligo,* il 28-29 ottobre 1988, in occasione del *70° anniversario della morte di Giuseppe Toniolo*), Del Bianco Editore, Udine, 1990.

BATTISTUTTA W.-SIMONATO R., *Dalla Rerum Novarum alla Centesimus Annus,* Edizioni Queriniana, Brescia, 1991.

BAZZICHI O., *Cent'anni di Rerum Novarum (1891-1991),* Editrice Ave, Roma, 1991.

BERTOZZI E., *Karl Vogelsang. Il suo tempo e la sua Sozialpolitik,* Conquiste, Bologna, 1990.

BIFFI F., *« Centesimus Annus ». L'insegnamento sociale della Chiesa dalla « Rerum Novarum » ad oggi,* Ed. Piemme, Casale Monferrato, 1991.

CALVEZ J.-Y., *Economia, Uomo e Società. Insegnamento sociale della Chiesa,* Città Nuova Editrice, Roma, 1991.

DE GASPERI A., *I tempi e gli uomini che prepararono la « Rerum Novarum »,* Vita e Pensiero, 1984.

FROSINI G., *Per una teologia della politica,* Edizioni Paoline, Roma, 1992.

GIOVANNI PAOLO II, *Laborem exercens*. L'enciclica sul lavoro nel commento di AA.VV., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1981.

HöFFNER J., *La dottrina sociale cristiana,* Edizioni Paoline, Roma, 1979.

NEGRI L., *La nuova evangelizzazione,* Piemme, Casale Monferrato, 1991.

PECORARI P., *Toniolo, un economista per la democrazia,* Edizioni Studium, Roma, 1991.

RONCHEY A., *I limiti del capitalismo,* Rizzoli, Milano, 1991.

SALVOLDI V., *Lavoro e solidarietà. (Cento anni di insegnamento sociale della Chiesa),* Edizioni Messaggero, Padova, 1992.

SORRENTINO D., *Giuseppe Toniolo. Una Chiesa nella storia,* Edizioni Paoline, Roma, 1987.

SORRENTINO D., *Giuseppe Toniolo. Una biografia,* Edizioni Paoline, Roma, 1988.

Sempre di notevole valore la lettura delle seguenti pubblicazioni:

ANTONAZZI, *L'Enciclica «Rerum Novarum». Testo autentico e redazioni preparatorie dai documenti originali,* Storia e Letteratura, Roma, 1957.

RIPOSATI B., *La preparazione della «Rerum Novarum»* (dai documenti originali dell'Archivio segreto del Vaticano), Vita e Pensiero, 1957.

SODERINI E., *Per la genesi della «Rerum Novarum» nel suo venticinquesimo anniversario* in *Nuova Antologia,* 183, (1916), 1064, pp. 205-215.

CONTRIBUTI

Riflessioni attorno a LA CULTURA DELL'ITALIA CONTEMPORANEA

« Che cos'è il costume? » fu chiesto un giorno a Piero Bargellini; « È il vestito », rispose lo scrittore toscano; ed è una risposta realistica e profondamente vera.

A chi domandasse che cos'è la cultura si potrebbe rispondere al di là di intellettualismi sofisticati: la cultura è conoscenza. Non è certamente soltanto dottrina e concettualità, come non è soltanto una « mentalità », una mentalità sociale, un modo di vivere, un modo comportamentale. La cultura è conoscenza che si compone di esperienza, di riflessione, di ragionamento, di confronto e di ricerca; tutto questo forma conoscenza, e dunque cultura.

Forse a questo aspetto globale del concetto di cultura non miravano gli autori dell'opera edita dalla Fondazione Agnelli e dal titolo *La cultura dell'Italia contemporanea* (1990); libro composito, che è l'esito della collaborazione di vari ricercatori, e con un sottotitolo: *Trasformazione dei modelli di comportamento e identità sociale*. Certamente sembra più adeguato il sottotitolo del titolo stesso, in quanto il taglio generale del libro è soprattutto sociologico. Gli autori sono in realtà tutti sociologi, taluni cattedratici, altri ricercatori, altri ancora collaboratori di organismi di studi sociali, convergenti tutti nell'attenzione al territorio sociologico. Il libro, dunque, pur portando un titolo così impegnativo e determinato, rivela della cultura un giudizio attento alla mentalità sociale.

Tuttavia alcuni dei saggi che lo compongono sembrano più pertinenti anche ad una riflessione strettamente culturale.

Importante è l'introduzione di Vincenzo Cesareo, dove emerge un'analisi della situazione della mentalità culturale-sociale di questi ultimi decenni con l'attribuzione soprattutto allo

sviluppo socio-economico di consistenti risultanze di carattere culturale. Non definisco questa analisi come tendenzialmente positivistica, tuttavia il legame che si attribuisce allo sviluppo della società italiana — per quanto attiene alla maturazione culturale — è un legame fortemente *determinato,* e che sembra escludere il concetto e la realtà di « cultura come conoscenza ». Le varie fasi dello sviluppo sono, secondo il Cesareo, il periodo della *promozione* (dello sviluppo) e della *fiducia* in esso (anni Cinquanta, inizio anni Sessanta), la *fase contestativa* (inizio anni Sessanta-inizio anni Settanta), seguita da una fase di *sfiducia* (dalla fine degli anni Settanta ai primi anni Ottanta) e da una fase di *ripresa* (anni Ottanta): un itinerario nel quale Cesareo vede un maturarsi dei livelli culturali.

Si verifica quindi un'equazione fra sviluppo e cultura, anzi fra consumo e cultura al punto che non si esita a parlare di cultura di massa, « la quale — dice Cesareo — a pieno titolo è cultura, perché costituisce un corpo di simboli, di miti e di immagini concernenti la vita pratica e la vita immaginaria, un sistema di identificazioni specifiche che si aggiunge alla cultura tradizionale, umanistica, entrando in concorrenza con essa » (p. 12).

È dunque una definizione di cultura radicalmente diversa, legata a fatti sociologici ed economici, della quale Cesareo dà alcuni profili: la *provvisorietà* (sentimento precario della vita), *l'acentricità* (disponibilità a esperienze esistenziali diverse), la *soggettività* (autorealizzazione personale diretta a esprimere al massimo grado la potenzialità), il *disincantamento* (emancipazione da stati di dipendenza e ricerca di protagonismo nel proprio destino individuale) (*passim* pp. 11-17).

Sono profili che riguardano un modo comportamentale in una società che si mimetizza sempre maggiormente nella perdita del personalismo. Cade il personalismo ed emerge una sorta di identificazione sociale di massa, un'immagine di società che risente di forti influssi della concezione collettivistica.

I numerosi saggi che compongono il libro si dedicano alle risultanze delle indagini statistiche che riguardano soprattutto mutamenti (di carattere territoriale, urbanistico, ambientale), mutamenti delle scelte (dei gusti, dei processi di integrazione fra le varie fasce sociali, di socializzazione) che comportano a loro volta mutamenti della società, delle modificazioni del linguaggio (le integrazioni, la comunicazione, i mutamenti culturali relativi alla politica di massa). Si tratta di un'indagine di carattere sociologico, dalla quale si vuol fare emergere un cer-

to tipo di giudizio sulla realtà e sulla storia che poi si qualifica come cultura.

Un altro autore, Loredana Sciolla, propone una nozione di cultura che comprende « sia qualità mentali e rappresentazioni (come le credenze che riguardano la dimensione cognitiva, i valori che riguardano quella affettiva-valutativa, gli orientamenti all'azione), sia costumi, abitudini e pratiche sociali (come i riti collettivi, i modelli di consumo, gli « stili di vita ») della popolazione (p. 38).

Uno studio che va particolarmente notato è quello di Emanuela Mora dal titolo *Mutamento culturale,* nelle riflessioni teoriche, nel quale c'è una indubbia attenzione ai processi intellettuali che hanno portato alle situazioni di carattere mentale e anche dottrinale della società italiana. Si prende l'avvio dalle vicende dello sviluppo e delle tendenze filosofiche della fine dell'800, soprattutto dal filone irrazionalistico dei vari *volontarismi* (successivo al razionalismo positivistico e ai filoni soggettivistici tipici dell'idealismo d'importazione tedesca) e in questo riferimento al volontarismo (responsabile anche della disgregazione dei fondamenti speculativi e di una specie di occultamento dei valori teoretici), si vuole individuare l'origine del tipo della cultura contemporanea, la cultura del *provvisorio,* del *soggettivo,* del *precario,* dell'*occasionale.* E di questo si deve tener conto nel profilo del giudizio che si dà della società contemporanea, senza peraltro volerne fare un criterio esclusivo.

In questo contesto analitico-critico il riferimento al concetto (se può dirsi tale) e alla fase storico-culturale del « postmoderno » è inevitabile. Cesareo (pag. 28) sottolinea la problematicità di ricondurre a quest'unico termine (nato nell'ambito della critica letteraria sudamericana negli anni Trenta e successivamente diffusosi nella critica artistica statunitense e nelle scienze sociali e filosofiche) la molteplicità dei fenomeni culturali in atto. Questa problematicità sempre secondo Cesareo è dovuta al riferimento di un cambiamento rispetto al passato senza qualificare il nuovo che emerge, alla difficoltà di una definizione univoca e al momento del passaggio dalla modernità alla post-modernità. Tutto rientra in un orizzonte culturale che si può definire, sempre secondo lo stesso autore, « cultura dell'incertezza », che pare muoversi in una ricerca di transizione « da una cultura relativamente rigida dell'*aut-aut,* a una cultura relativamente flessibile dell'*et-et* ».

Più esplicita e definita l'analisi di Emanuela Mora (pag. 231 sgg.) che ritiene il postmoderno — almeno dal punto di vista filosofico — « ciò che sta oltre la modernità, e quindi gli

esiti o il fallimento dell'illuminismo, la crisi della ragione classica ».

C'è una certa relazione fra postmoderno e post-industriale? forse relazione di realtà psicologico-sociali, con motivazioni molto eterogenee. Ma nell'ambito filosofico il passaggio, il mutamento culturale coincide con la rinuncia della ragione a raggiungere la conoscenza vera della realtà, pur conservando la fiducia nel proprio potere di costruire un'immagine del mondo. Si tratta di un abbandono degli itinerari della metafisica dell'essere, e di una collocazione della conoscenza nel territorio del verificabile fenomenologico, e dunque una disposizione teoretica a convertire la filosofia in scienza, secondo l'ormai collaudato rituale del razionalismo positivistico.

Il postmoderno è la raccolta di tutti gli esiti (filosofici, artistici e di mentalità sociale) di questa chiusura nel naturale (è nel postmoderno che emerge la cultura di massa e il criterio di giudizio secolare, la secolarizzazione della coscienza dell'uomo e della società).

Questo libro ha una sua collocazione per quanto attiene lo studio del profilo generale della società italiana contemporanea, ma certamente è lacunoso in quanto non tiene conto di certi aspetti determinanti e fondamentali nello sviluppo della stessa mentalità e non tiene conto soprattutto della natura ontologica della cultura che non è soltanto mentalità sociale, o cultura di massa, ma è valore in sé di pensiero, di concettualità, di tradizione, di conoscenza.

Edito nel 1990 esso rivela anche una lacuna imperdonabile: l'aver ignorato l'evento più importante vissuto da questa generazione, la caduta dell'ideologismo egèmone marxista. Un evento la cui importanza unisce vicende politiche, sociali e realtà culturali, per essere stato l'ideologismo marxista lo strumento di dominio di intere società e di estesi territori intellettuali, ad esso per lunghi decenni asserviti al punto da farne un modello culturale e didattico che ha penetrato le società occidentali oltre che asiatiche, predisponendole a riduttive concezioni dell'umano e a deformate visioni del sociale e del politico. L'ideologismo marxista ha profondamente agito sulla coscienza dell'uomo d'oggi, a ciò assecondato da tramiti irenistici di un democratismo agnostico e anch'esso massificante, o perlomeno spersonalizzante che appunto è corresponsabile, con il riduzionismo marxista, di quei profili della cultura di massa che il libro ha analizzato arrestandosi però alla feno-

menologia collettiva e scegliendo come radice di identificazione dell'uomo d'oggi non la sua natura ontologica (personalistica-solidaristica), ma proprio quel modello arcaico di homo oeconomicus che l'ideologismo egèmone ha imposto alla società contemporanea.

Un modello che ha distorto la natura personale e sociale dell'uomo nella sua realtà totale, e la cui accettazione ha rivelato sudditi di esso coloro che per vocazione spirituale o per impegno civile avrebbero dovuto invece tutelare « la facies » dell'uomo contemporaneo. (È un ritorno del « tradimento dei chierici » che J. Benda per altri versi aveva denunciato negli anni trenta; ma questa volta con proporzioni universali e con conseguenze che hanno coinvolto politica e cultura di tutte le società umane organizzate).

Proprio in questo senso si può affermare che la caduta dell'ideologismo marxista è l'evento più importante della storia moderna. Più importante della riforma luterana, più importante della stessa Rivoluzione francese.

La Riforma protestante, evento di grande rilievo spirituale dottrinale e culturale, ha avuto vasti influssi anche sul piano politico, tuttavia limitati all'area della Cristianità, almeno come influssi storici e verificabili. Non ha avuto risonanze nell'area asiatica o in quella africana (salvo che nel particolare profilo missionologico).

Anche la Rivoluzione francese, evento decisivo nella storia dell'Occidente, e con esso anche del territorio sud-americano, non ha avuto tuttavia importanza determinante nelle regioni asiatiche e africane (si tenga anche presente che il « nuovo » concetto di rapporto uomo-Stato emerso dalle dottrine rivoluzionarie era nella sua sostanza presente e attuato dalla Costituzione americana che le precede storicamente).

L'ideologismo marxista invece ha « toccato », e profondamente, tutte le società umane organizzate: da quelle asiatiche ed europee, a quelle sud-americane a quelle africane che reduci dai colonialismi hanno acquisito l'ideologia marxista come natura e assetto del proprio stato: i marxismi africani, etnici o tribali, ma fortemente ideologizzati, per liberarsi dai quali popoli ed etnie hanno sofferto e soffrono inenarrabili difficoltà e sacrifici.

Il marxismo ha infine influito indirettamente, ma con determinante peso, nei rapporti internazionali e del potere degli Stati-guida, anche in società che ne appaiono ideologicamente indenni come quella statunitense e quella giapponese.

La caduta dell'ideologismo marxista è un evento dunque che coinvolge tutte le società organizzate del mondo e non solo per i riflessi politici e di equilibrio sociale, e di visione dell'uomo e della storia, ma anche per i riflessi culturali. È dunque l'evento più importante della storia moderna; se si pensa che la cultura occidentale, come si diceva dianzi, accettando del marxismo cànoni e orizzonti se ne è resa vassalla e suddita, portando se stessa alla conclusione della parabola immanentistica di radice hegeliana.

Molti degli strumenti interpretativi, di questa radice, divenuti prassi esegetica di applicazione marxista, sono e si rivelano oggi inservibili, al punto che la stessa analisi sociologica corretta, e storicamente aggiornata e rispettosa della realtà, non può né deve più avvalersene. E allora si potrebbe dire che anche questo libro, ci proponga un profilo della società, dell'« uomo sociale », condizionato da un'ideologia storica tramontata, dunque un profilo inautentico, e il cui aggiornamento non comporta soltanto una correzione metodologica, ma il ritrovamento di valori e di strumenti capaci di affrontare il *nuovo* giudizio della *nuova* realtà, sia dell'uomo sia della Storia.

Non è possibile qui dare indicazioni anche sommarie per l'itinerario teoretico ed esegetico nella ricostruzione della cultura devastata dagli ideologismi ottocenteschi che si sono pesantemente trascinati fino ai nostri giorni con sciagure sociali e morali: basti riferirsi ad alcuni filosofemi ideologici propri dallo scientismo che ha dominato due secoli. Uno di questi è l'idea di evoluzione, di origine hegeliana, acquisita come schema interpretativo della topografia biologica (zoologia, anatomia comparata, botanica, paleontologia ...) nel quale schema si è voluto forzare il mondo della realtà vivente, uomo compreso, con apriorismi ideologici che hanno violentato ogni realtà avvicinata, biologica, storica, sociale, e perfino la storiografia artistica, se alcuni autori iniziano oggi a ribellarsi a quella che definiscono di « tipo evolutivo postdarwiniano » con la proposta di sostituirla con una concezione non di evoluzione delle forme che si autoriproducono, ma « con la integrazione delle discipline artistiche in un unico discorso storico » (A. C. Quintavalle).

La fine della fase culturale nata e guidata dall'immanentismo storicistico ha trascinato nella crisi della inservibilità interpretativa anche l'idea di evoluzione; che così sembra perdere il suo universale credito epistemologico che per decenni ha imposto la propria verifica a ogni discorso scientifico con il rendere suddita di un ideologismo astratto ogni filosofia della natura.

Leggiamo a questo proposito un autore non sospetto, Ernst Cassirer che nella sua Storia della filosofia moderna (4° volume) afferma: « Nel sistema di Hegel questo storicismo ha cercato di costruirsi la base metafisica e la forma di espressione che gli convenivano. Questa nuova tendenza penetra con la teoria di Darwin anche nella biologia. È vero che a prima vista sembra strana la pretesa di voler trovare un'affinità fra il concetto di evoluzione di Hegel e quello di Darwin poiché questi due concetti non pare davvero che abbiano qualcos'altro in comune oltre al nome. Ci può essere un distacco maggiore fra la dialettica di Hegel che fa sorgere la realtà dal muoversi del concetto e il metodo con il quale Darwin espone e prova la sua teoria? Però malgrado questa distinzione fondamentale una delle esposizioni più conosciute della filosofia di Hegel s'è posta senza esitazione proprio a fianco della teoria di Darwin. Kuno Fischer ha concluso la sua grande storia della filosofia moderna con un'esposizione del sistema di Hegel nel quale vede l'apogeo del pensiero filosofico. Egli asserisce che il principio fondamentale della teoria di Hegel è l'idea dello svolgimento universale e si sforza di dimostrare come questa idea abbia finalmente trionfato non solo nella filosofia ma anche nelle scienze naturali. Ciò che avrebbe cominciato Hegel come pensatore l'avrebbe compiuto Darwin come ricercatore empirico. Tutte e due rappresenterebbero l'espressione e la testimonianza di uno stesso spirito, e precisamente dello spirito vero e proprio del secolo XIX.

« Naturalmente — prosegue il Cassirer — questa tesi non si può sostenere che prescindendo completamente da tutte le differenze nelle vedute sistematiche fondamentali e da ogni motivazione sistematica. Ma effettivamente una cosa è innegabile: con la teoria di Darwin e con il progresso sempre maggiore dal darwinismo fu concesso ai metodi basati sullo storicismo un posto del tutto diverso da quello da essi occupato in precedenza nella conoscenza generale della natura » (pag. 268). Prosegue il Cassirer: « Il darwinismo dimostrò che la concezione biologica e quella storica non sono affatto opposte ma che anzi si completano a vicenda e l'una si giova dell'altra ».

Cassirer cita anche un altro studioso tedesco il Boveri, che nella sua opera *"Gli organismi come essere storici"* afferma: « oggi l'idea dell'evoluzione storica è per così dire la nota fondamentale che accompagna continuamente il pensiero del biologo. Essa è per lui una norma da applicarsi sempre come per il fisico la legge della conservazione dell'energia » (pag. 271). (Certamente al Boveri è sfuggito, paradossalmente, che l'idea

di evoluzione storica è di provenienza filosofica hegeliana ed è stata applicata al mondo della natura, mentre la legge della conservazione dell'energia è di provenienza sperimentale).

Emerge dunque dalla valutazione critica degli storici della filosofia e della scienza una identificazione metodologica fra l'applicazione storica e l'applicazione biologica dello stesso schema interpretativo: che è l'idea di evoluzione, come schema generale nell'interpretazione dello svolgimento storico e schema generale nell'interpretazione dei fenomeni naturali, biologici.

Altro «filosofema» ideologico è la concezione dialettica della realtà e della storia. Essa è la radice della « lotta di classe » di genesi marxistica dove si attua nel territorio storico-sociale la tensione all'assoluto predominio, che il darwinismo ha poi attribuito — nel territorio biologico e come strumento naturale di evoluzione — alla cosiddetta « lotta per la vita », tràmite della « selezione naturale ».

Le origini hegeliane della concezione marxistica sono incontrovertibili, questa concezione intende risolvere ed esaurire il conflitto nella « prassi » che è il momento conclusivo di tutto il movimento dialettico, una prassi che coincide con la realtà storica e sociale.

Il mondo contemporaneo è testimone delle sciagurate catastrofi sociali operate dalla prassi *marxista* che trascina con sé dunque quei tràmiti (appunto la dialettica dei conflitti) sui quali essa intendeva fondarsi. Questi strumenti esegetici dell'uomo e della società si sono rivelati assolutamente inservibili: la « prassi », momento di verifica invocato dalla loro stessa genesi teoretica, li ha condannati per sempre.

Di fronte all'intellettualismo per troppo tempo « paggio » dell'ideologismo egèmone e oggi ammutolito e quasi risentito nel proprio smarrimento la cultura è però assediata da altri poteri che avanzano.

Se con la caduta dell'ideologismo egèmone la cultura succuba si smarrisce, in realtà la cultura diventa anche territorio da catturare, e preda frequente da parte dei nuovi poteri (il capitale e l'industria finanziaria che come « sponsor » condizionano la libertà culturale; il tecnologismo sofisticato cui l'intellettuale contemporaneo si genuflette onde ottenerne il potente appoggio editoriale e le garanzie di comunicazione e di diffusione; gli ideologismi ecologici che dopo il fallimento del « tutto è politica », si mimetizzano in una frequente e ambigua tutela « del naturale » e « del pacifico » ma prediligendo lo zoologico all'umano per essere essi stessi i promotori e i fautori delle

normative sull'aborto e sull'eutanasia; i radicalismi etnici, che sono poi un razzismo alla rovescia, essendo la loro compagine culturale assai più omogenea della diasporizzata cultura occidentale nella quale possono dominare talvolta anche con gli strumenti del terrorismo.

Il naufragio dell'ideologismo egèmone marxista lascia un territorio vastissimo per proposte concettuali, per ispirazioni etiche e per recupero di essenziali valori di Tradizione, dove Tradizione non è « tradizionalismo » ma è continuità dell'essenziale nello sviluppo delle fasi storiche.

La cultura occidentale oggi orfana del potere ideologico che la dominava (e della cui trista paternità molti intellettuali sono responsabili per il loro servilismo e per i loro ambigui patteggiamenti e reticenze) deve ritrovare elementi essenziali per l'interpretazione della realtà e della storia nella sua pienezza; il riconoscimento e il recupero dei valori ontologici, della metafisica dell'essere; la smitizzazione dello strapotere della scienza e del tecnologismo che spesso mostrano il loro volto di sopraffazione ben oltre il loro riconosciuto significato positivo; il ritorno allo stupore di fronte all'essere, e dunque il ritorno alla poesia come innocenza in un mondo spesso aspro e crudele, e anche come esigenza di bellezza (la bellezza non è solo immagine, come oggi si impone alla coscienza dell'uomo, ma è scoperta ontologica, scoperta dell'essere).

Direzioni di sguardo dunque per la rifondazione di una cultura intesa anche come contemplazione dell'essere e della vita, nella sua creaturalità e nella vitalità innovativa e rivelatrice. In questo orizzonte si realizzano tutte le esperienze artistiche e scientifiche e la visione globale della storia. Un profilo di cultura che difenda la realtà dalla azione deformatrice degli strumenti del potere informativo.

Di tutto questo, e qui soltanto e forse fugacemente intravisto, nell'opera *La cultura dell'Italia contemporanea*, alla quale abbiamo dedicato il nostro pensiero, né si parla né si sospetta.

E questo è segno grave, forse di passatismo critico-culturale, forse di inconsapevole acquisita sudditanza a certe esegesi della società che provengono da quegli strumenti interpretativi degli ideologismi ormai dissolti dagli eventi; ed è un segno che rivela un permanere di quello stesso schema intellettuale che ha imprigionato e ridotto per decenni la concezione e la visione dell'uomo, della cultura e della storia.

ANTONIO MANFREDI

ABBONAMENTI

Italia	L. 30.000
Estero	L. 40.000
Sostenitore	L. 100.000

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 600 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten Internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 8.000